القطع والظن

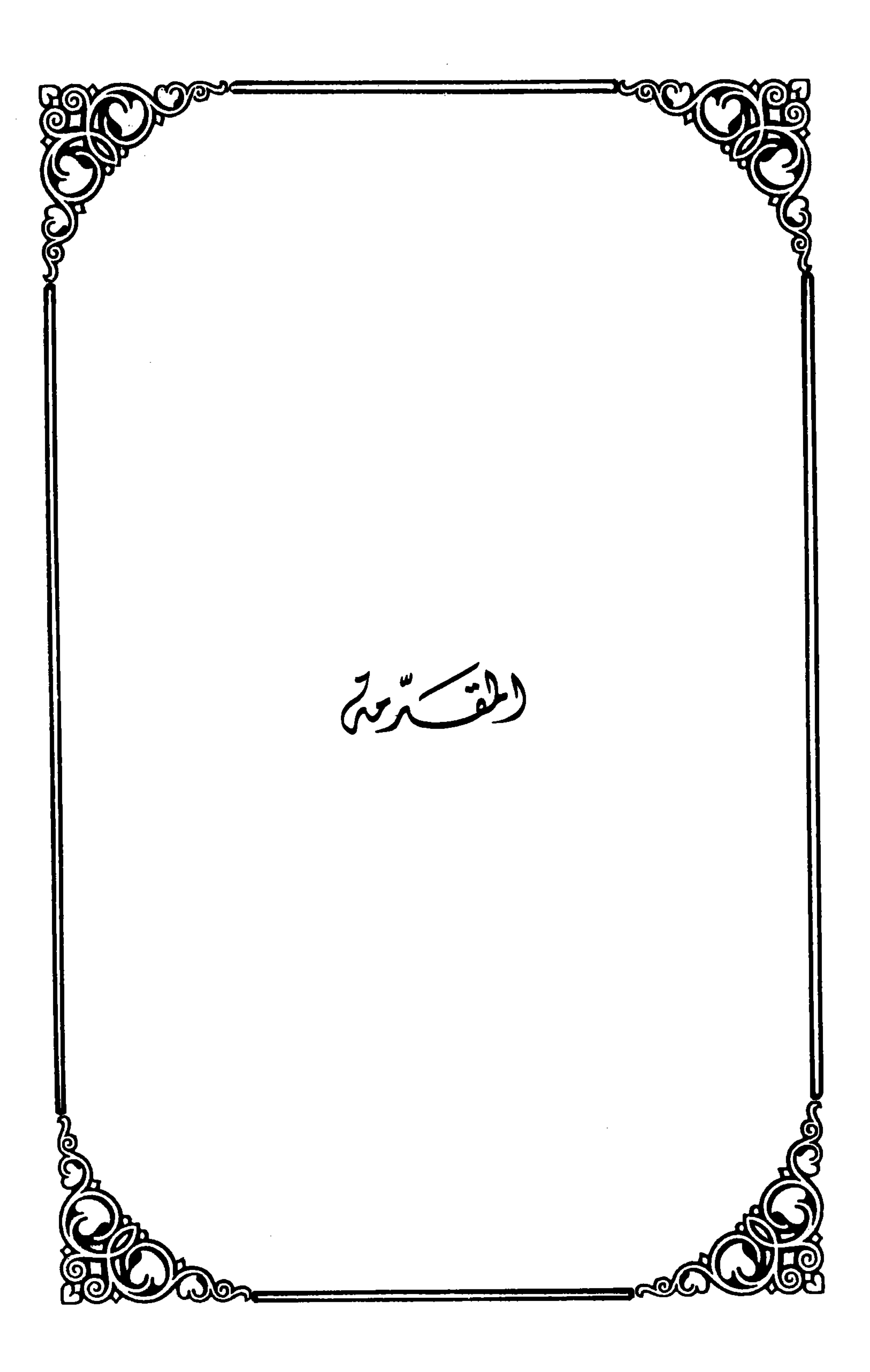
عند الأصوليين

حقيقتهما، وطرق استفادتهما، وأحكامهما

د. سعد بن ناصر بن عبد العزيز الشثري

الجزء الأول

دار الحبيب



المقدّمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي أكمل لنا الدين، وأتم علينا النعمة، وهدانا للإسلام، وأشهد أن لا إله إلاّ الله وحده لا شريك له، عالم السر والجهر، وله الخلق والأمر، يفعل مايشاء لا معقب لحكمه، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، بلّغ الرسالة، وأدّى الأمانة، وجاهد في الله حق جهاده، ونصح للأمة صلى الله عليه وسلم وعلى أصحابه الطيبين وأتباعه السالكين منهجه القويم وصراطه المستقيم.

أما بعد فإن موضوع هذه الرسالة هو :

« القطع والظن عند الأصوليين، حقيقتهما، وطرق استفادتهما وأحكامهما - دراسة نظرية تطبيقية »

أبين فيها حقيقة القطع والظن ودلالة كل منهما عند علماء اللغة وعلماء الأصول وأبين علاقة كل منهما بالآخر، ثم أذكر الطرق التي نحصّل بوساطتها القطع والطرق التي نحصل بها الظن، ثم أذكر الأحكام المتعلقة بهما.

وأؤمل -من خلال الكتابة في هذا الموضوع- حصول فائدة علمية جليلة؛ نظراً لأهميته ولكونه يستدعي من الباحث مراجعة كتب الأصول جميعاً، مع تتبع جميع جزئياتها ومباحثها، إذ إن الأصوليين يذكرون مباحث هذا الموضوع في أماكن متفرقة من كتبهم، وغالباً لا يفردونها بعناوين مستقلة، وإنما تأتي ضمن كلامهم، وهذا يقتضي تتبعاً تاماً واستقراءً كلياً لما كتبه الأصوليون.

والأهمية العظمى لهذا الموضوع تتجلى فيما يأتي :

١ - أن هذا الموضوع يوضح ويبّين حقيقة القطع والظن، إذ إن الأصوليين يعبرون عنهما بهذين اللفظين على أنهما حقائق مسلمة وقضايا يقينية

مع وجود الخلاف بينهم في حقيقة كل منهما ، ولم يستقر القول في ذلك إلى وقتنا الحاضر على رأي معين.

٢ - أن معرفة الطرق التي يتم بها تحصيل القطع والظن ينبني عليها مسائل أصولية عديدة، فتحقيق القول في تلك الطرق تحقيق لما انبنى عليها.

٣ - أن القطع له أحكامه التي يختص بها ، وكذلك الظن، فإيضاح الطرق التي يتم بها تحصيل كل منهما يسهل تطبيق تلك الأحكام على مايصح لها.

٤ - أن بعض الأحكام المتعلقة بالقطع أو الظن مختلف فيها بين العلماء؛ فجمع تلك الأقوال وإيراد الأدلة التي استدل بها أصحاب تلك الأقوال مع الموازنة بينها له أهميته.

٥ - أن هذا الموضوع يعتبر دراسة تأصيلية تنبني عليها كثير من القضايا ، والاهتمام بالتأصيل أولى من الاهتمام بالتفريع.

٦ - أن من المستقر عند جمهور العلماء أن من أحكام الشريعة ماهو قطعي ومنها ماهو ظني، ولكن وجد من العلماء من قال بأن الشريعة على مرتبة واحدة، ومن الأهمية بمكان بحث هذه المسألة وبيان أدلة كل فريق.

٧ - أن كثيراً من المسائل المتعلقة بالقطع والظن اشتهر وجود الخلاف فيها ، مع أننا عندما نتمعن الأقوال فيها نجدها متفقة لا مختلفة.

٨ - أن أحكام القطع والظن ينبني عليها فروع فقهية عديدة، والمكتبة الأصولية بحاجة ماسة إلى بيان ثمرات القواعد الأصولية من أجل إبعاده عن الناحية النظرية المجردة ليكون علماً تطبيقياً يحس كل من اطلع على قواعده بحاجة الأمة إليه ومقدار أثره على أحكام الشريعة.

ومن خلال تتبعي لما يتعلق بهذا الموضوع لم أجد فيه رسالة علمية مستقلة، ولم يسبق لأحد الكتابة فيه بشكل مستقل يلم شتاته ويجمع مباحثه،

بل لم أجد الأصوليين يفردونه ببحث مستقل؛ وإنما يبحثون جزئياته في أماكن متفرقة من كتبهم الأصولية.

وكل من كتب في الظن أو القطع فهو إنما يكتب عما قيل بأنه ظني أو قطعي؛ ولا يبين حقيقة القطع والظن، ولابيّن هل ماذكروه طريق صحيح لهما؟ ولا أحكام القطعيات والظنيات.[1]

والأصوليون يبحثون جزئيات متعلقة بالظن والقطع في ثنايا كلامهم استطراداً في أماكن متفرقة من كتبهم الأصولية؛ تبدأ من مباحث الحدود، والواجب إلى مبحث الكتاب العزيز إلى مباحث التعارض والترجيح عند الجمهور، فكتابتهم من أهم مصادر البحث، ومن مصادره أيضاً كتب القواعد الفقهية؛ لأن فيها كلاماً حول حقيقة القطع والظن، كما أن من مصادر هذا البحث كتب الحديث والتراجم واللغة فيما يتعلق بها.

وقد رتبت هذا البحث على مقدمة وثلاثة أبواب وخاتمة :

- **المقدمة :**

تكلمت فيها عن أسباب اختيار الموضوع وخطة بحثه ومنهج دراسته.

- **الباب الأول : في حقيقة القطع والظن :**

ويحتوى على ثلاثة فصول :

الفصل الأول : حقيقة القطع :

وفيه ثلاثة مباحث :

- المبحث الأول : تعريف القطع لغة.
- المبحث الثاني : تعريف القطع اصطلاحاً.
- المبحث الثالث : علاقة القطع اصطلاحاً بالمفردات التي لها صلة به.

---

١) من أمثلة ذلك رسالة: «حجية الظن عند الأصوليين» للباحث صالح درويش الموجودة بدار العلوم تحت رقم ٣٧٦، تحدث فيها عن الأدلة التي قيل بأنها ظنية مثل: خبر الواحد والقياس والاستحسان ونحو ذلك، من جهة حجيتها فقط. ومن ثمَّ فهي ليست من الدراسات السابقة في هذا الموضوع، بل هي في موضوع آخر.

الفصل الثاني : حقيقة الظن :

وفيه ثلاثة مباحث :

- **المبحث الأول : تعريف الظن لغة.**
- **المبحث الثاني : تعريف الظن اصطلاحاً.**
- **المبحث الثالث : علاقة الظن اصطلاحاً بالمفردات التي لها صلة به.**

الفصل الثالث : العلاقة بين القطع والظن :

وفيه مبحثان :

- **المبحث الأول : مراتب الإدراك ومنزلة القطع والظن منها.**
- **المبحث الثاني : المقارنة بين القطع والظن.**

❑ الباب الثاني : طرق استفادة القطعية والظنية :

ويحتوي على فصلين :

الفصل الأول : استفادة القطعية والظنية من الأدلة :

وفيه ستة مباحث :

- **المبحث الأول : استفادة القطعية والظنية من الكتاب.**
- **المبحث الثاني : استفادة القطعية والظنية من السنة.**
- **المبحث الثالث : استفادة القطعية والظنية من الإجماع.**
- **المبحث الرابع : استفادة القطعية والظنية من القياس.**
- **المبحث الخامس : استفادة القطعية والظنية من الاستصحاب.**
- **المبحث السادس : استفادة القطعية والظنية من بقية الأدلة.**

الفصل الثاني : استفادة القطعية والظنية من الألفاظ :

وفيه سبعة مباحث :

- **المبحث الأول : استفادة القطعية والظنية من العام.**
- **المبحث الثاني : استفادة القطعية والظنية من الخاص.**
- **المبحث الثالث : استفادة القطعية والظنية من المطلق والمقيد.**
- **المبحث الرابع : استفادة القطعية والظنية من الأمر.**

o المبحث الثالث : النسخ بين القطعيات والظنيات.
o المبحث الرابع : الزيادة على النص بين القطعيات والظنيات.
o المبحث الخامس : التعارض بين القطعيات والظنيات.
o المبحث السادس : الترجيح بين القطعيات والظنيات.

❑ الخاتمة :

أتكلم فيها عن خلاصة البحث وأهم نتائجه.

واتبعت في دراسة الموضوع المنهج الآتي :

o التمهيد بالتعريف والتمثيل لكل مبحث يحتاج إلى ذلك.
o ذكر أقوال العلماء في المسألة ناسباً كل قول إلى قائله مع تحري الدقة في النسبة.
o ذكر الأدلة النقلية والعقلية لكل قول معه، وأذكر مع كل دليل ما يعترض به على وجه الاستدلال منه مع مناقشة كل مايقبل المناقشة، ثم أحاول الترجيح بين الأقوال بالنظر في الأدلة ومناقشتها، ثم أذكر سبب الترجيح، وفي الباب الأخير أذكر في المسائل الخلافية ثمرات للخلاف.
o عزو الآيات القرآنية إلى سور القرآن الكريم، مع ذكر رقم الآية.
o تخريج الأحاديث، فما رواه البخاري[1] ومسلم[2] اكتفيت بنسبته إليهما،

---

١) أبو عبدالله محمد بن إسماعيل بن المغيرة البخاري: إمام محدث فقيه. ولد سنة ١٩٤هـ، وتوفي سنة ٢٥٦هـ.
من مؤلفاته: «الجامع الصحيح»، و «التاريخ الكبير»، و «خلق أفعال العباد» و «الأدب المفرد».
انظر: (طبقات الحنابلة ٢٧١/١، جامع الأصول ١٨٥/١، تذكرة الحفاظ ٥٥٥/٢، البداية والنهاية ٢٤/١١).

٢) أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري: إمام محدث. ولد سنة ٢٠٦هـ، وتوفي سنة ٢٦١هـ بنيسابور.
من مؤلفاته: «كتاب الصحيح»، و «كتاب العلل».
انظر: (الجرح والتعديل ١٨٢/٨، طبقات الحنابلة ٣٣٧/١، جامع الأصول ١٨٧/١، سير أعلام النبلاء ٥٥٧/١٢).

وماكان في أحدهما نسبته إليه وإلى مسند الإمام أحمد[1]، وما لم يكن فأذكر من رواه من أصحاب السنن والمسانيد والمعاجم مع ذكر اسم الكتاب واسم الباب ورقم الجزء والصفحة، ورقم الحديث إن وجد، وأذكر بعض كلام أهل العلم حول هذه الأحاديث صحة وضعفاً.

- التعريف بجميع الأعلام الذين ترد أسماؤهم في البحث خلا الأنبياء والمعاصرين الأحياء، وذلك بتراجم مختصرة بذكر اسم المترجم له وتاريخ ولادته ووفاته وبعض صفاته وبعض مؤلفاته.
- الحرص على الرجوع إلى المصادر الأصلية، مع إرجاع المعلومات إلى مصادرها؛ فما نقلته بنصه وضعته بين قوسين، ومانقلته بمعناه ذكرت مصدره مجرداً، وإذا أردت من الباحث الاستزادة قلت: انظر، وما استنبطه لم أذكر له مرجعاً.
- نسبة الأبيات الشعرية إلى قائليها.
- بذل الجهد واستفراغ الطاقة في صياغة أسلوب البحث ليكون سهل العبارة متناسق التركيب واضح المعنى.
- وفي آخر البحث فهارس شاملة، فوضعت فهرساً للآيات القرآنية مرتبة حسب سور القرآن الكريم وآياته، وفهرساً للأحاديث النبوية، وفهرساً للأعلام، وفهرساً للمواضع، وفهرساً للجماعات، وفهرساً لمصادر البحث بالترتيب الألفبائي، وفهرساً للموضوعات حسب ترتيبها في البحث.

---

١) أبو عبدالله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني: إمام أهل السنة، محدث فقيه مفسر ورع زاهد.
ولد سنة ١٦٤هـ، وتوفي سنة ٢٤١هـ ببغداد.
من كتبه: «المسند»، و «السنة»، و «الناسخ والمنسوخ»، و «الصلاة».
انظر: (التاريخ الكبير ٥/٢، الجرح والتعديل ٢٩٢/١، تاريخ بغداد ٤١٢/٤، طبقات الحنابلة ٤/١).

وبعد : فالشكر لله عز وجل واجب على نعمه الكثيرة التي حبانا بها ، ومن نعمه -سبحانه- أن جعلنا ننتسب إلى دينه القويم، وشرعه المطهر، ومن نعمه -سبحانه- أن جعلنا في هذه الدولة الإسلامية المحكمة لكتابه وسنة نبيّه ﷺ، ومن نعمه -جل وعلا- أن جعلني أطلب العلم في هذه الجامعة العريقة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية من خلال كلية الشريعة بالرياض، هذا المركز العلمي المعروف بتخصصه علمياً، ومن ثم تلقيت العلم فيها على علماء أجلاء وأساتذة فضلاء من خلال القاعات الدراسية، أو من خلال المقابلات العلمية؛ معروفهم عليّ كبير، وماقدموه لي أعجز عن حصره فكيف أقوم برده؟ ولكني آمل من ربي أن يجزل لهم نعمه، وأن يوفقهم لكل خير في دنياهم وآخرتهم، وأن يثيبهم أحسن الثواب على مايقدمونه من خدمات للعلم الشرعي وطلابه.

ومن هؤلاء المشايخ : عميد كلية الشريعة بالرياض الدكتور عبدالرحمن السدحان، ورئيس قسم الأصول حالياً الدكتور عبدالرحمن الشعلان ورئيسه السابق الدكتور إبراهيم آل إبراهيم فقد كان لهما جهد مشكور في هذا البحث عند تسجيله. كما أن من هؤلاء المشايخ :

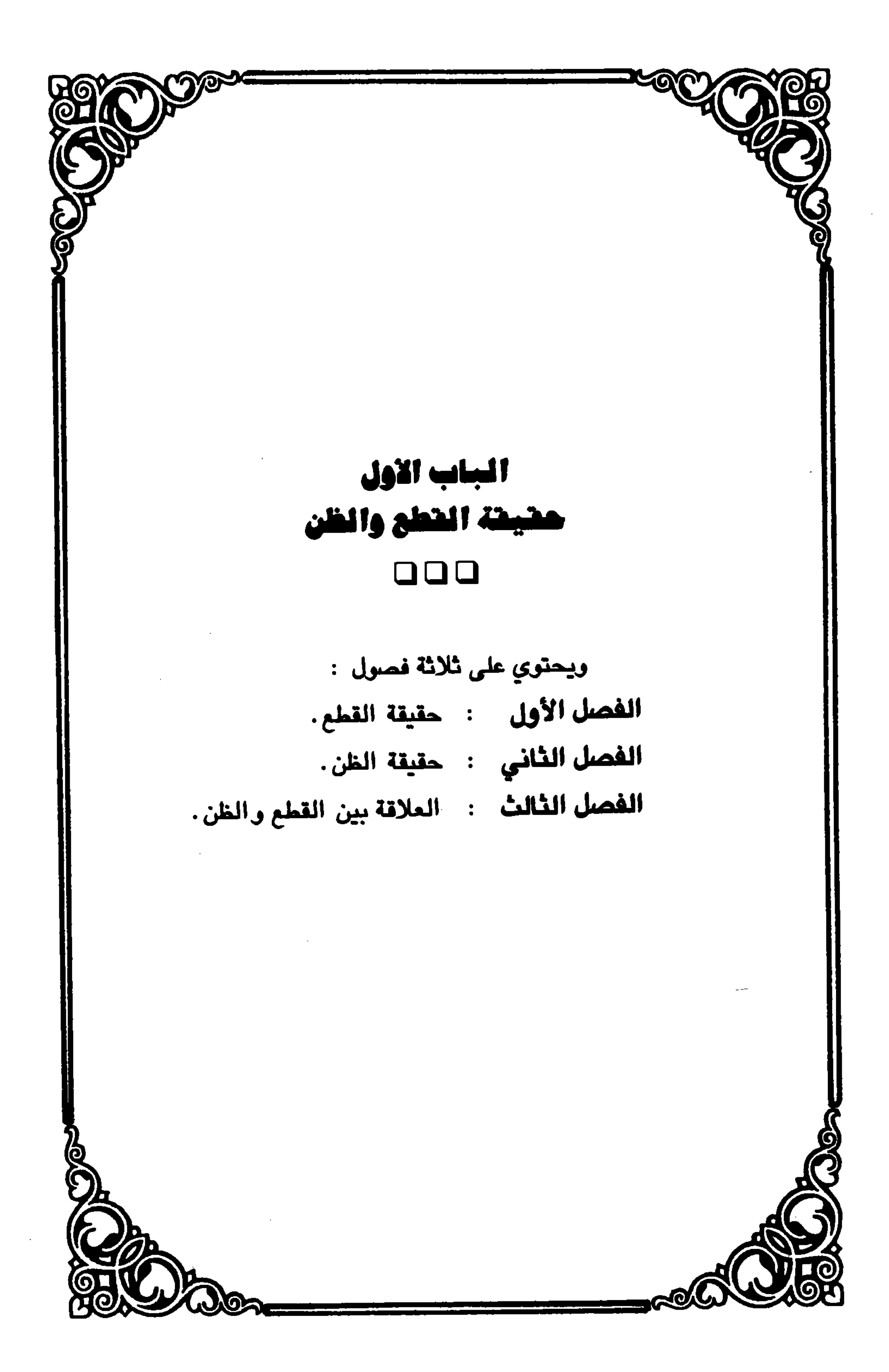
أصولي العصر وعلامة الزمان

الشيخ الدكتور يعقوب بن عبدالوهاب الباحسين

ففي العلم هو دائرة معارف، وفي المعاملة رفيع الخلق طيب الكلام، فنهلت من علومه واستفدت من خلقه، كم من مشكلة اعترضتني فحلها، وكم من معضلة واجهتني فهوّنها، فلله دره من عالم، فأسأل الله أن يجمع له بين خيري الدنيا والآخرة.

والشكر موصول لوالدي الذي وجهني لطلب العلم ومايزال يحثني عليه، ولوالدتي الكريمة التي لها فضل كبير في تربيتي.

والشكر مزجى لأهل بيتي ولسائر قرابتي.. فأسأل الله أن يلبس الجميع لباس العافية، وأن يسبغ عليهم النعم ويرزقهم متابعة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم.



الباب الأول
حقيقة القطع والظن

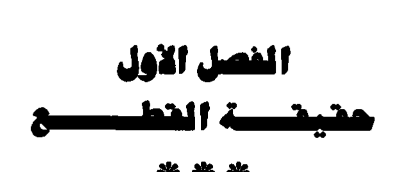
❑❑❑

ويحتوي على ثلاثة فصول :

الفصل الأول : حقيقة القطع.

الفصل الثاني : حقيقة الظن.

الفصل الثالث : العلاقة بين القطع والظن.



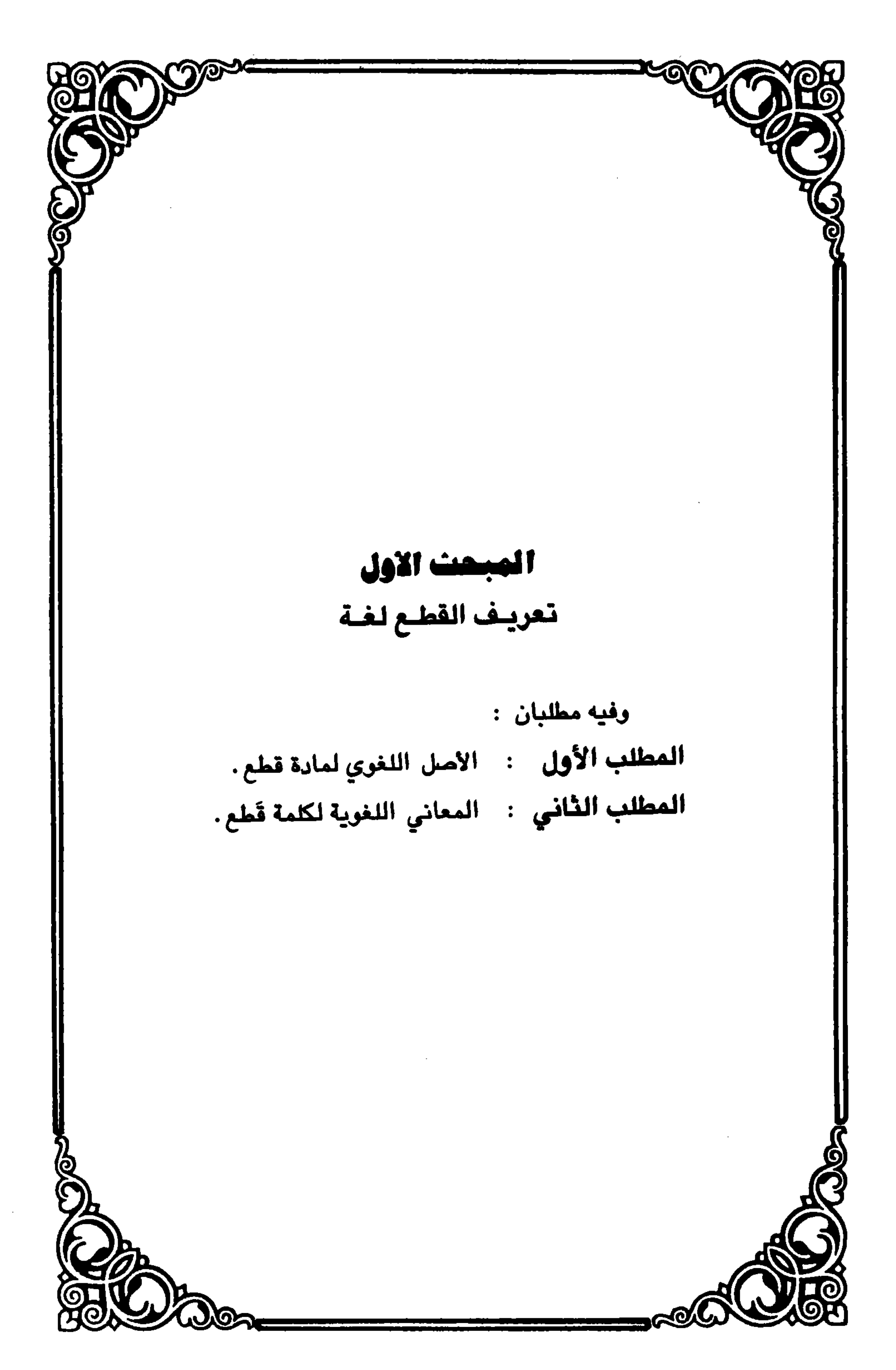
* * *

وفيه ثلاثة مباحث :

المبحث الأول : تعريف القطع لغة.

المبحث الثاني : تعريف القطع اصطلاحاً.

المبحث الثالث : علاقة القطع اصطلاحاً بالمفردات التي لها صلة به.



المبحث الأول

تعريف القطع لغة

وفيه مطلبان :

المطلب الأول : الأصل اللغوي لمادة قطع .

المطلب الثاني : المعاني اللغوية لكلمة قَطع .

المطلب الأول
الأصل اللغوي لمادة قطع

القَطْع مصدر للفعل قَطَع.[1]

قال ابن فارس[2] : «القاف والطاء والعين أصل صحيح واحد يدل على صرم وإبانة شيء من شيء، يقال: قطعتُ الشيء أقطعه قطعاً؛ والقطيعة الهجران، يقال: تقاطع الرجلان إذا تصارما»[3] ثم أخذ يعدد المفردات اللغوية المتفرعة من مادة «قطع» مبيناً وجه ارتباطها بهذا الأصل.

فابن فارس يرى أن هذه المادة ترجع إلى أصل واحد؛ وهذا هو رأي الأزهري[4] أيضاً فبعد أن أورد المعاني اللغوية لمادة «قطع» قال: «وكل

---

١) تهذيب اللغة (قطع) ١/١٨٧، معجم مقاييس اللغة (قطع) ٥/١٠١، الصحاح (قطع) ٣/١٢٦٦، لسان العرب (قطع) ٨/٢٧٦.

٢) أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا الرازي اللغوي. له معرفة بعلوم شتى؛ وخصوصاً اللغة. ولد سنة ٣٠٦هـ، وتوفي سنة ٣٩٥هـ وقيل ٣٩٠هـ، كان مقيماً بهمدان.

من مؤلفاته : «المجمل» ، و «معجم مقاييس اللغة»، و «حلية الفقهاء»، و «أصول الفقه».

انظر: (معجم الأدباء ٤/٨٠، المختصر في أخبار البشر ٢/١٣٥، الديباج المذهب ١/١٦٣، البداية والنهاية ١١/٣٣٥).

٣) معجم مقاييس اللغة (قطع) ٥/١٠١، وانظر: لسان العرب (قطع) ٨/٢٧٦.

٤) أبو منصور محمد بن أحمد ابن الأزهر الأزهري: لغوي شهير، وفقيه شافعي، ولد سنة ٢٨٢هـ، وتوفي سنة ٣٧٠ هـ وقيل ٣٧١هـ بهراة.

من مؤلفاته : «تهذيب اللغة» ، و «تفسير ألفاظ المزني» و «تفسير إصلاح المنطق» و كتاب «الأدوات».

انظر: (معجم الأدباء ١٧/١٦٤، سير أعلام النبلاء ١٦/٣١٥، طبقات الشافعية لابن السبكي ٣/٦٣، طبقات الشافعية للإسنوي ١/٤٩).

مامر في الباب من هذه الألفاظ واختلاف معانيها فالأصل واحد والمعاني متقاربة وإن اختلفت الألفاظ؛ وكلام العرب آخذ بعضه برقاب بعض، وهذا يدلك على أن لسان العرب أوسع الألسنة نطقاً وكلاماً»[1].

وماذكروه من أن مادة قطع ترجع إلى أصل واحد يشمل أغلب الكلمات المأخوذة منها.

---

1) تهذيب اللغة (قطع) ١/١٩٦، وانظر: لسان العرب (قطع) ٨/٢٨٦.

المطلب الثاني

المعاني اللغوية لكلمة قطع

قال ابن دريد[1] : « القَطْعُ ضد الوصل»[2].

وذكر ابن مالك[3] عدة معانٍ لغوية لكلمة القطع فقال: « القَطْع: إبانة الشيء، والغلبة بالحجة ومجاوزة الأرض والنهر، ومصدر قطع الحوض»[4].

وعند النظر في هذه المعاني ومحاولة التعرف على أقربها إلى المعنى الاصطلاحي يبرز لنا المعنيان الأولان اللذان ذكرهما ابن مالك وهما:

الأول : إبانة الشيء: فكأن القاطع قد أبان عن نفسه الاحتمالات الواردة على إدراكه القاطع، أو الاحتمالات الناشئة عن دليل.

الثاني : الغلبة بالحجة؛ وذلك أنه لما وردت الحجة على المرء غلبت على إدراكه واستولت عليه.

وسأذكر هنا بعض ماورد من استعمالٍ للقطع لغة مما يقارب المعنى الاصطلاحي.

---

١) محمد بن الحسن بن دريد: لغوي قارئ، ولد بالبصرة سنة ٢٢٣هـ؛ وتوفي ببغداد سنة ٣٢١هـ.

من مؤلفاته: «الجمهرة» في اللغة، و «المجتبى»، و «الأمالي»، و «اشتقاق أسماء القبائل».

انظر: (معجم الأدباء ١٢٧/١٨، سير أعلام النبلاء ٩٦/١٥، ميزان الاعتدال ٥٢٠/٣، غاية النهاية ١١٦/٢).

٢) جمهرة اللغة (قطع) ١٠٤/٣.

٣) جمال الدين أبو عبدالله محمد بن عبدالله بن مالك الطائي: نحوي لغوي مقرئ، ولد بجيان سنة ٦٠٠هـ أو ٦٠١هـ؛ وتوفي بدمشق سنة ٦٧٢هـ.

من مؤلفاته: «الكافية الشافية»، و «تسهيل الفوائد»، و «الخلاصة: ألفية ابن مالك»، و «إكمال الاعلام».

انظر: (إشارة التعيين ص٣٢٠، البداية والنهاية ٢٦٧/١٣، النجوم الزاهرة ٢٤٣/٧، شذرات الذهب ٣٣٩/٥).

٤) إكمال الاعلام بتثليث الكلام ٥٢٢/٢.

○ قال تعالى: ﴿قالت : يأيها الملأ أفتوني في أمري ماكنت قاطعة أمراً حتى تشهدون﴾[1].

وللمفسرين في تفسير كلمة «قاطعة» هنا عدة عبارات هي: قاضية[2]، فاعلة[3]، مستبدة[4]، ممضية[5]، مبرمة[6]، فاصلة[7]، باتة: أي لا أبت أمراً حتى تشهدون[8]، وهذا المعنى الأخير هو الأقرب إلى معنى القطع اصطلاحاً، وأقرب منه ماذكره الخطيب الشربيني[9] في تفسير الآية حيث قال: «ماكنت قاطعة أمراً: أي فاعلته وفاصلته غير مترددة فيه»[10].

○ ومن كلام العرب: مقطع الحق: حيث يفصل بين الخصوم بنص الحكم[11]، قال الشاعر:

---

1) سورة النمل آية رقم ٣٢.

2) جامع البيان لابن جرير ٩/٥١٤.

3) زاد المسير لابن الجوزي ٦/١٦٩.

4) محاسن التأويل للقاسمي ١٣/٦٥، تيسير الكريم المنان لابن سعدي ٥/٥٧٦.

5) تفسير النسفي ٣/٢١٠.

6) البحر المحيط لأبي حيان ٧/٧١، فتح القدير للشوكاني ٣/١٣٧.

7) تفسير النسفي ٣/٢١٠.

8) أنوار التنزيل للبيضاوي ص٥٠٢، محاسن التأويل ١٣/٦٥.

9) شمس الدين محمد بن أحمد وقيل: محمد الشربيني: فقيه شافعي؛ مفسر نحوي، توفي سنة ٩٧٧هـ.

من مؤلفاته : السراج المنير «تفسير القرآن الكريم»، و «مغني المحتاج شرح المنهاج»، و «الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع»، و «فتح الخالق المالك في حل ألفاظ ألفية ابن مالك».

(انظر: (الكواكب السائرة ٣/٧٩، شذرات الذهب ٨/٣٨٤، إيضاح المكنون ٢/١٦١ و ٥٨٧، هدية العارفين ٢/٢٥٠).

10) تفسير القرآن الكريم ٣/٥٧.

11) تهذيب اللغة (قطع) ١/١٩٣.

فإن الحق مقطعه ثلاث يمين أو نفار أو جلاء[1].

○ ومن كلامهم: أقطع كلام الرجل إقطاعاً فهو مقطع، إذا انقطعت حجته وبكتوه بالحق فلم يقدر على الجواب[2].

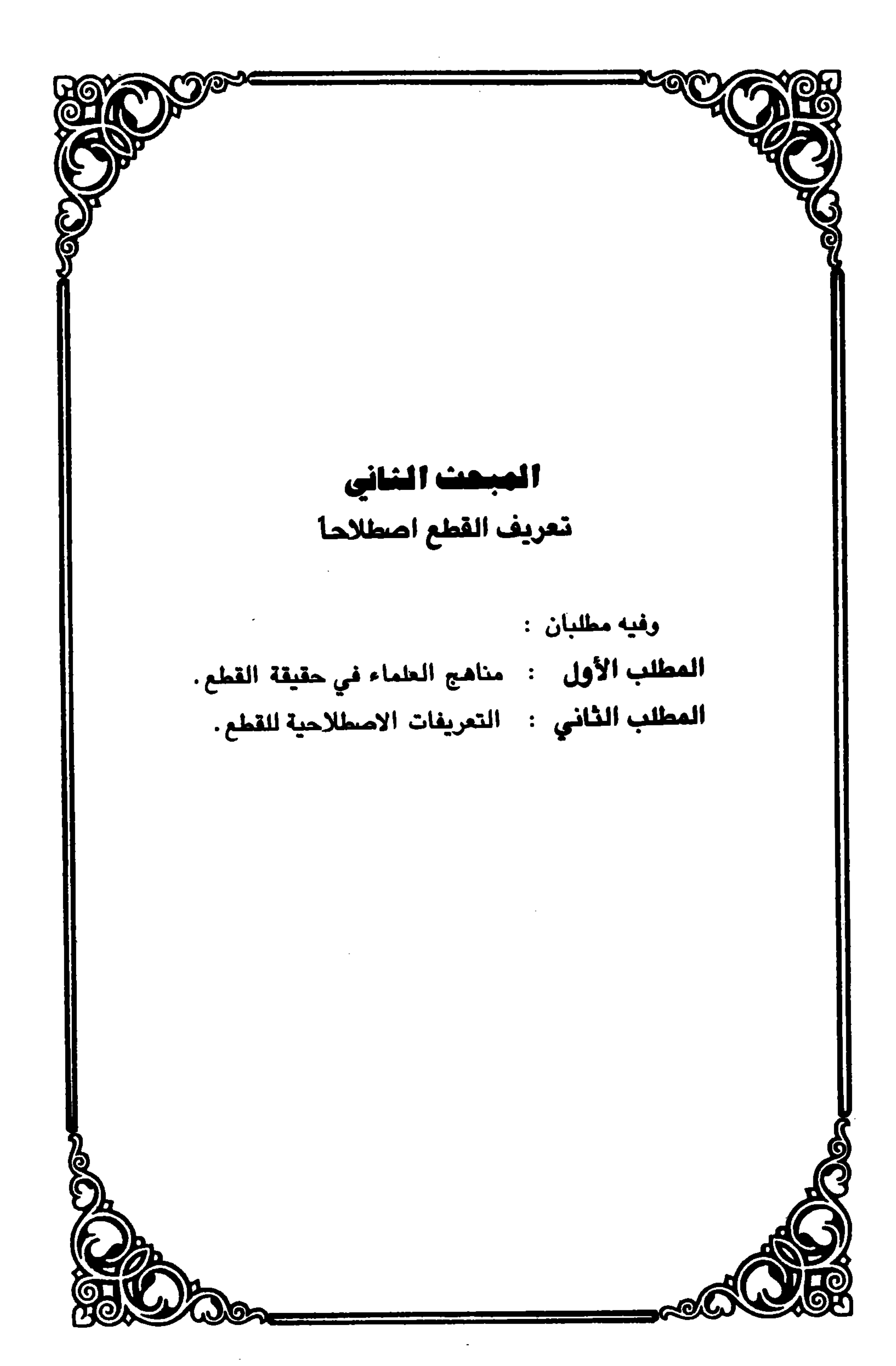
○ ومقطع الحق مايقطع به الباطل[3].

---

١) ديوان زهير ص٧٥، وانظر: تهذيب اللغة (قطع) ١/١٩٤، لسان العرب (قطع) ٢٨٢/٨.

٢) تهذيب اللغة (قطع) ١/١٩٥، الصحاح (قطع) ١٢٦٨/٣، القاموس المحيط (قطعه) ٧٢/٣، لسان العرب (قطع) ٨/٢٧٩.

٣) القاموس المحيط (قطعه) ٧٣/٣، لسان العرب (قطع) ٢٨٢/٨.



المبحث الثاني

تعريف القطع اصطلاحاً

وفيه مطلبان :

المطلب الأول : مناهج العلماء في حقيقة القطع.

المطلب الثاني : التعريفات الاصطلاحية للقطع.

المطلب الأول
مناهج العلماء في حقيقة القطع

إن اختلاف مذاهب العلماء في حقيقة القطع ومايندرج فيها أثر على اختلافهم في تعريف القطع اصطلاحاً، فإذا أراد المرء أن يفهم مراد كل منهم بتعريفه للقطع، فلا بد أن يعرف الجزئيات التي يدخلها صاحب التعريف في حقيقة القطع، ومن هنا عقدت هذا المطلب لذكر مناهج العلماء في حقيقة القطع إذ إن منهم من يرى أن القطع هو ما لا يرد عليه احتمال أصلاً، ومنهم من يرى أن القطع هو ما لا يرد عليه احتمال يسنده دليل، كما أن من العلماء من يرى أن العلم والقطع مرتبة واحدة، فلا تفاوت فيه، ومنهم من يرى أنه مراتب متعددة. وبناء على اختلاف هذه المناهج اختلفت تعريفات العلماء للقطع، فقبل بحث هذه التعريفات لابد من بحث هاتين المسألتين:

أما المسألة الأولى فهي في حقيقة القطع :

وقد اختلف العلماء في ذلك على قولين :

❑ القول الأول : أن القطع لا يثبت إلا إذا لم يرد أي احتمال.

قال السمرقندي[1] : «مع الاحتمال لا يثبت القطع»[2].

---

١) علاء الدين محمد بن أحمد السمرقندي: فقيه حنفي أصولي، توفي سنة ٥٤٠هـ.
من مؤلفاته: «تحفة الفقهاء»، و «إيضاح القواعد»، و «ميزان الاصول»، و «اللباب في الأصول».
انظر: (الجواهر المضية ١٨/٣ و ٨٣، كشف الظنون ٣٧١/١ و ١٥٤٢/٢، مفتاح السعادة ٢٤٨/٢، هدية العارفين ٩٠/٢).

٢) ميزان الأصول ص ٣٦٠.

وقال الرازي[1] : «العلم اليقيني لا يقبل التقوية؛ لأنه إن قارنه احتمال النقيض ولو على أبعد الوجوه كان ظناً لا علماً، وإن لم يقارنه ذلك لم يقبل التقوية»[2].

وقد يفهم هذا المذهب من قول الشيرازي [3] : «فأما الجلي (يعني من قياس العلة) فهو ما لا يحتمل إلاّ معنى واحداً وهو ماثبتت عليه بدليل قاطع لا يحتمل التأويل»[4] حيث فسر الدليل القاطع بما ينتفي عنه الاحتمال.

والغزالي[5] ينسب هذا المذهب لبعض أصحابه حيث يقول: «ولو شرط في النص انحسام الاحتمالات البعيدة كما قال بعض أصحابنا فلا يتصور

---

١) فخرالدين أبو بكر محمد بن عمر بن الحسين الرازي: فقيه شافعي، ومفسر أصولي، ولد سنة ٥٤٤هـ، وتوفي سنة ٦٠٦هـ.
من مؤلفاته: «مفاتيح الغيب» في التفسير، و «المحصول» في علم الأصول، و «المحصل».
انظر: (وفيات الأعيان ٢٤٨/٤، سير أعلام النبلاء ٥٠٠/٢١، طبقات الشافعية لابن السبكي ٣٣/٥، البداية والنهاية ٥٥/١٣).

٢) المحصول ٤٤٥/٢.

٣) أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزآبادي الشيرازي: فقيه شافعي محدث أصولي، ولد سنة ٣٩٣هـ بفيروزآباد، وتوفي سنة ٤٧٦هـ.
من مؤلفاته: «المهذب في الفقه»، و «اللمع» و شرحه في الأصول، و «المعونة» في الجدل.
انظر: (تبيين كذب المفتري ص ٢٧٦، معجم البلدان ٣٨١/٣، سير أعلام النبلاء ٤٥٢/١٨، طبقات الشافعية للإسنوي ٨٣/٢).

٤) اللمع ص ٥٥.

٥) أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي: فقيه شافعي أصولي، ولد سنة ٤٥٠هـ، وتوفي سنة ٥٠٥هـ بطوس.
من مؤلفاته : «إحياء علوم الدين»، و «الوجيز في الفقه»، و «المستصفى» في الأصول.
انظر: (تبيين كذب المفتري ص ٢٩١، المختصر في أخبار البشر ٢٢٥/٢، سير أعلام النبلاء ٣٢٢/١٩، طبقات الشافعية لابن السبكي ١٩١/٦).

لفظ صريح . . . »[1].

وقد نسب النسفي[2] هذا المذهب إلى بعض الحنفية حيث ذكر أن مشايخ العراق يرون أن الأمر للوجوب قطعاً وأن مشايخ سمرقند لايرونه قطعياً لاحتمال وجود قرينة تصرفه. . . واحتمال وجود القرينة قائم إلا أن مجرد الاحتمال غير معتبر عند مشايخ العراق[3].

كما نسبه للواقفية فقال: «وما اعتبره الواقفية من الاحتمال يبطل الحقائق كلها»[4].

وقد اختار هذا المذهب التفتازاني[5] فهو يقول: « الثابت القطعي ما لا يحتمل عدم الثبوت في الواقع»[6].

ولعل مستندهم فيما ذهبوا إليه اقتضاء المعنى اللغوي، فإن اللغة تقتضي أن القاطع يقطع كل مايعارضه من الاحتمالات سواء كانت هذه الاحتمالات ناشئة عن دليل أو لم تكن ناشئة عنه.

---

١) المنخول ص١٦٦.

٢) حافظ الدين أبو البركات عبدالله بن أحمد بن محمود النسفي: فقيه حنفي أصولي، توفي سنة ٧١٠هـ وقيل سنة ٧٠١هـ بإيدج.
من مؤلفاته: «كنز الدقائق»، و «المنار»، و «شرح الهداية»، و «كشف الأسرار».
انظر: (الجواهر المضية ٢/٢٩٤، الدرر الكامنة ٢/٣٥٢، مفتاح السعادة ٢/١٦٧).

٣) كشف الأسرار للنسفي ١/٥٤.

٤) المصدر السابق ١/٥٧.

٥) سعد الدين مسعود وقيل: محمود بن عمر بن عبدالله العجمي التفتازاني: فقيه خراساني، لغوي أصولي. ولد سنة ٧١٢هـ وتوفي سنة ٧٩١هـ بسمرقند.
من مؤلفاته: «حاشية على شرح العضد»، و «الإرشاد في النحو»، و «شرح تصريف الزنجاني».
انظر: (إنباء الغمر ٢/٣٧٩، شذرات الذهب ٦/٣١٩، مفتاح السعادة ١/١٩٠، هدية العارفين ٢/٤٢٩).

٦) شرح التلويح على التوضيح ١/١٨.

قال البخاري[1] مقرراً دليلهم: «اليقين والقطع لا يثبت مع الاحتمال، لأنه عبارة عن قطع الاحتمال»[2].

❑ القول الثاني : أن مجرد الاحتمال لا يؤثر على القطع حتى ينشأ عن دليل.

قال الغزالي: «ولو شرط في النص انحسام الاحتمالات البعيدة كما قال بعض أصحابنا فلا يتصور لفظ صريح، وماعدوه من الآيات والأخبار تتطرق إليها احتمالات»[3].

فالغزالي يرى أن النص المفيد للقطع يبقى نصاً ولو تطرقت إليه احتمالات بعيدة، والدليل على ذلك قوله: «فأما ألفاظ القرآن فتنقسم إلى مايقطع بفحواه وهو النص»[4].

وكذلك صدر الشريعة[5] حيث يقول عن العام: «عندنا هو قطعي... والاحتمال الغير ناشئ عن دليل لايعتبر»[6].

---

1) علاء الدين عبدالعزيز بن أحمد بن محمد البخاري: فقيه حنفي محدث أصولي. توفي سنة ٧٣٠هـ.
من مؤلفاته: «التحقيق» شرح منتخب الأصول، و «كتاب الأفنية» و «شرح الهداية» لم يكمله، و «كشف الأسرار».
انظر: (الجواهر المضية ٤٢٨/٢، تاج التراجم ص١٢٧، مفتاح السعادة ١٦٥/٢، هدية العارفين ٥٨١/١).

2) كشف الأسرار للبخاري ٦١٦/١ - ٦١٧.

3) المنخول ص١٦٦.

4) المصدر السابق ص١٦٤.

5) صدر الشريعة عبيدالله بن مسعود بن محمود المحبوبي: فقيه حنفي أصولي، توفي سنة ٧٤٧هـ.
من مؤلفاته: «التنقيح»، و «شرح الوقاية»، و «تعديل العلوم».
انظر: (الجواهر المضية ٣٦٩/٤، الفوائد البهية ص١٠٩، مفتاح السعادة ١٧٠/٢).

6) التوضيح ٤٠/١.

وقال ابن قدامة[1] : «لو فتح باب الاحتمال لبطلت الحجج؛ إذ ما من حكم إلاّ يتصور تقدير نسخه ولم ينقل؛ وإجماع الصحابة يحتمل أن يكون واحد منهم أضمر المخالفة وأظهر الموافقة لسبب أو رجع بعد أن وافق؛ والخبر يحتمل أن يكون كذباً، فلا يلتفت إلى هذا»[2].

وقال القرافي[3] : «الدليل القطعي قد تعرض فيه الشبهات ولذلك اختلف العقلاء في حدوث العالم وكثير من المسائل العقليات القطعيات، لكن عروض الموانع لا عبرة بها»[4].

وقال النسفي: «وما اعتبره الواقفية من الاحتمال يبطل الحقائق كلها فما من حقيقة إلاّ وتحتمل المجاز»[5].

وقال علاء الدين البخاري: «وعندنا لا عبرة للاحتمال البعيد وهو الذي لا تدل عليه قرينة»[6].

---

١) أبو محمد عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي: فقيه حنبلي؛ محدث أصولي، ولد سنة ٥٤١هـ وتوفي سنة ٦٢٠هـ بالشام.
من مؤلفاته: «المغني»، و «الكافي»، و «المقنع»، و «العمدة» في الفقه، و «روضة الناظر وجنة المناظر».
انظر: (معجم البلدان ١٦٠/٢، التقييد ص ٣٣٠، سير أعلام النبلاء ١٦٥/٢٢، ذيل طبقات الحنابلة ١٣٣/٢).

٢) روضة الناظر ٤٦٣/٢.

٣) شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبدالرحمن القرافي: فقيه مالكي أصولي، ولد سنة ٦٢٦هـ وتوفي بمصر سنة ٦٨٤هـ.
من مؤلفاته : «أنوار البروق في أنواء الفروق»، و «الذخيرة»، و «نفائس الأصول»، و «شرح تنقيح الفصول».
انظر: (الديباج المذهب ٢٣٦/١، الوافي ٢٣٣/٦، الدليل الشافي ٣٩/١، كشف الظنون ص١١٥٣).

٤) شرح تنقيح الفصول ص ٣٤٠.

٥) كشف الأسرار ٥٧/١.

٦) كشف الأسرار للبخاري ١٢٨/١.

وقال الزركشي[1] : «لاعبرة بالاحتمال؛ فإنه إذا لم ينشأ عن دليل كان ساقط العبرة؛ وإلاّ لم يوثق بمحسوس»[2].

وقال أمير بادشاه[3] : «القطعية أي الثابتة بدليل قطعي لا شبهة فيه أي الشبهة الناشئة عن الدليل»[4].

وقد يفهم هذا القول مما جاء في المسودة: «رب دليل خفي قطعي... كثير من مسائل الفروع قطعي وإن كان فيها خلاف»[5].

ويمكن الاستدلال لهذا المذهب بما يأتي:

١ - أننا لو اشترطنا عدم ورود الاحتمال في القطع، لما حصل قطع أصلاً ولما كان للقطع وجود، إذ ما من أمر إلاّ ويتطرق الاحتمال إليه بوجه من الوجوه، والاتفاق حاصل على أن للقطع وجوداً، ولا يوجد القطع مع اشتراط عدم الاحتمال فيه[6].

---

١) بدرالدين محمد بن بهادر الزركشي: فقيه شافعي؛ محدث مفسر أصولي، ولد سنة ٧٤٥هـ وتوفي سنة ٧٩٤هـ بالقاهرة.

من مؤلفاته: «البرهان في علوم القرآن»، و «المعتبر في تخريج أحاديث المنهاج والمختصر»، و «البحر المحيط»، و «تشنيف المسامع».

انظر: (إنباء الغمر ١٣٨/٣، الدليل الشافي ٦٠٩/٢، النجوم الزاهرة ١٣٤/١٢، شذرات الذهب ٣٣٥/٦).

٢) تشنيف المسامع ق١ / ص٣٢٥.

٣) محمد بن أمين بن محمود أمير بادشاه البخاري: فقيه حنفي؛ مفسر أصولي، توفي سنة ٩٧٢هـ وقيل: ٩٨٧هـ.

من مؤلفاته: «تيسير التحرير»، و «تفسير سورة الفتح»، و «نجاح الوصول في علم الأصول».

انظر: (كشف الظنون ٣٥٨/١، هدية العارفين ٢٤٩/٢، الأعلام ٤١/٦، معجم المؤلفين ٨٠/٩).

٤) تيسير التحرير ١٠/١.

٥) المسودة ص ٤٩٦ - ٤٩٧.

٦) المنخول ص ١٦٦، روضة الناظر ٤٤٤/٢ و ٤٦٣.

٢ - هناك مسائل حصل الاتفاق على أن أدلتها قطعية مع أنه يوجد من خالف في هذه المسائل كمسألة حدوث العالم مما يدلنا على أن الشبهات المجردة قد ترد إلى الدليل القطعي(١).

٣ - أننا نرى المرء الذي قد رأيناه سابقاً فنقطع بأنه الذي رأيناه سابقاً بالاتفاق بيننا وبينكم مع احتمال أن يذهب ويخلق غيره مكانه بلا تفاوت فظهر أن الاحتمال الذي لم ينشأ عن دليل لا يلتفت إليه، ولا ينافي القطع(٢).

٤ - أن الأدلة الشرعية منها ماهو قطعي بالاتفاق مع ورود الاحتمال عليه كالنسخ والمجاز، ولكن هذه الاحتمالات لما لم تكن مستندة إلى دليل لم تعارض القطعية(٣).

٥ - أن الأحكام الشرعية ومنها القطع إنما تناط بالأمور الظاهرة دون الباطنة، والاحتمال غير المستند على دليل أمر باطن فلا يؤثر على القطع(٤).

٦ - أن الاحتمالات ترد حتى على الأدلة الحسية، إذ يمكن أن يكون المشاهد مخالفاً لرؤيتنا له كما في السراب ونحو ذلك، ولكن الاحتمالات المجردة إذا لم تكن مؤيدة بالقرائن فإنها لا تقدح في دلالة الحس القطعية(٥)، فكذلك غيرها من الأدلة.

* وقد أشار القرافي إلى قول آخر في المسألة خلاصته أنه لا يؤثر إلا الاحتمال المجانس للدليل؛ فالدليل القطعي العقلي تؤثر فيه الاحتمالات

---

١) شرح تنقيح الفصول ص ٣٤٠.
٢) كشف الأسرار للنسفي ١/٥٤.
٣) كشف الأسرار للنسفي ١/٥٧.
٤) كشف الأسرار للبخاري ١/١٢٨.
٥) تشنيف المسامع ق ١ ص ٣٢٥.

العقلية، والأدلة الشرعية لا تؤثر فيها إلاّ الاحتمالات الشرعية، والدليل العادي لا تؤثر فيه إلاّ الاحتمالات العادية، حيث يقول: « الاحتمالات العقلية لا تخل بالعلوم العادية، والعلوم العادية يقين مقطوع بها، وكذلك العلوم الحاصلة بقرائن الأحوال قطعية ضرورية؛ و لا يخل بها الاحتمالات العقلية وجزمنا بأن هذا الشيخ الذي رأيناه هو الذي كنا نعرفه من العلوم العادية فلايقدح فيها الاحتمال العقلي»[1].

وبعد ترديد النظر في هذه المسألة يترجح لديّ أن مجرد الاحتمال لا يؤثر في القطع، وإلاّ لما وجد دليل قطعي، والاستدلال بدلالة اللغة على أن القطع يراد به قطع الاحتمال لايصح لأمرين:

١ - عدم التسليم بأن هذا هو المعنى اللغوي، فقد يراد بالقطع لغة إبانة بعض الأجزاء دون جميعها، فلا مانع حينئذ أن يكون المراد هنا قطع الاحتمال الناشئ عن دليل دون الاحتمالات التي لم تستند إلى دليل.

٢ - ومع التسليم بأن هذا هو المعنى اللغوي، فلا مانع من تقييد المعنى اللغوي للفظ.

وبعد أن أوردت المسألة على هذا النسق بذكر الأقوال والأدلة والترجيح فيها، أحب أن أذكر أن من العلماء من جعل القولين السابقين معنيين للقطع.

قال الطوفي[2] : « القاطع يطلق تارة على مالا يحتمل النقيض كقولنا:

---

١) نفائس الأصول ق ٣ / ص٢٤٠، وانظر منه: ص ١٠٦٨.

٢) أبو الربيع نجم الدين سليمان بن عبدالقوي بن عبدالكريم الطوفي: فقيه حنبلي؛ مفسر أصولي، ولد سنة بضع وسبعين وستمائة وتوفي سنة ٧١٦هـ.
من مؤلفاته: «البلبل»، و «شرح مختصر الروضة».
انظر: (ذيل طبقات الحنابلة ٣٦٦/٢، ذيول العبر ٤٤/٤، المقصد الأرشد ٤٥٢/١، شذرات الذهب ٣٩/٦).

الواحد نصف الاثنين؛ ويمتنع اجتماع الضدين، وتارة يطلق على مايجب امتثال موجبه قطعاً ولا يمتنع مخالفته شرعاً»[١].

وقال صدر الشريعة: «يراد بالقطع معنيان والمراد ههنا المعنى الأعم وهو أن لا يكون له احتمال ناشئ عن دليل لا أن لا يكون له احتمال أصـــلاً»[٢].

وقال: «اعلم أن العلماء يستعملون العلم القطعي في معنيين: أحدهما مايقطع الاحتمال أصلاً كالمحكم والمتواتر، والثاني: ما يقطع الاحتمال الناشئ عن الدليل كالظاهر والنص والخبر المشهور مثلاً، فالأول يسمونه علم اليقين، والثاني يسمونه علم الطمأنينة»[٣].

وقال التفتازاني: «القطع يطلق على نفي الاحتمال أصلاً، وعلى نفي الاحتمال الناشئ عن دليل، وهذا أعم من الأول؛ لأن الاحتمال الناشئ عن دليل أخص من مطلق الاحتمال»[٤].

وقال القاءآني[٥]: «القطع يستعمل لمعنيين: أحدهما: أن لا يكون ثمة احتمال أصلاً، والثاني أن لا يكون احتمال ناشئ عن دليل، والثاني أعم من الأول مطلقاً؛ لأن الاحتمال الناشيء عن دليل أخص مطلقاً من نفس الاحتمال، ونقيض الأخص مطلقاً أعم من نقيض الأعم»[٦].

---

١) شرح مختصر الروضة ٢٩/٣.

٢) التوضيح ٣٥/١.

٣) التوضيح ١٢٩/١.

٤) التلويح ٣٥/١.

٥) أبو محمد منصور بن أحمد بن يزيد القاءآني: فقيه حنفي؛ أصولي، توفي سنة ٧٧٥هـ وقيل: ٧٠٥هـ بمكة.

من مؤلفاته: «شرح المغني» للخبازي في أصول الحنفية، وحاشية على شرح المنتخب.

انظر: (تاج التراجم ص٢٧٠، مفتاح السعادة ١٦٨/٢، إيضاح المكنون ٥٦٩/٢، هدية العارفين ٤٧٤/٢ و ٤٧٥).

٦) شرح المغني ق١ ص٤٠٩.

أما المسألة الثانية : فهي : هل يتفاوت القطع ؟

للعلماء في هذه المسألة قولان مشهوران، وكثير من العلماء يترجم للمسألة بعنوان «تفاوت العلم».

❑ **القول الأول : أن القطع على مرتبة واحدة فلا تفاوت فيه.**

قال الخطيب البغدادي[1] : «العلم لا يتزايد، وإن كان بعضه أقوى من بعض»[2].

وقال الشيرازي : «العلم لا يتزايد فلا يجوز أن تكون إحدى العلتين (يعني : الموجبة للقطع) أقوى من الأخرى...»[3].

وقال : «العلم لا يتزايد وإن كان بعضه أقوى من بعض»[4].

وقال الجويني[5] : «العلوم لاتتفاوت عند وقوعها فإن فرض تفاوت في

---

١) أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي: محدث فقيه شافعي، مؤرخ أصولي، ولد سنة ٣٩٢هـ، وتوفي سنة ٤٦٣هـ ببغداد.
من مؤلفاته: «تاريخ بغداد»، و «الفقيه والمتفقه»، و «الكفاية»، و «شرف أصحاب الحديث».
انظر: (تبيين كذب المفتري ص٢٦٨، تذكرة الحفاظ ١١٣٥/٣، سير أعلام النبلاء ٢٧٠/١٨، طبقات الشافعية للإسنوي ٢٠١/١).

٢) الفقيه والمتفقه ٢١٥/١.

٣) شرح اللمع ٩٥٠/٢.

٤) اللمع ص٦٦.

٥) أبو المعالي عبدالملك بن عبدالله بن يوسف الجويني: متكلم أصولي؛ فقيه شافعي، ولد سنة ٤١٩هـ، وتوفي سنة ٤٧٨هـ بنيسابور.
من مؤلفاته: «نهاية المطلب في دراية المذهب»، و «البرهان»، و «الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد».
انظر: (تبيين كذب المفتري ص٢٧٨، معجم البلدان ١٩٣/٢، المنتظم ١٨/٩، طبقات الشافعية لابن السبكي ١٦٥/٥).

القرب وبعد المأخذ وطول النظر فهو من مقدمات العلوم، وإلاّ فلا يتصور علم أبين من علم»[١].

وقال: «من أحاط بحقيقة العلم واعتقد العلوم كلها ضرورية، لم يتخيل فيها تقديماً ولا تأخيراً»[٢].

وقال الغزالي : «ليس بعض العلوم أقوى وأغلب من بعض، وإن كان بعضها أجلى وأقرب حصولاً وأشد استغناءً عن التأمل، بل بعضها يستغني عن أصل التأمل وهو البديهي وبعضها غير بديهي يحتاج إلى تأمل لكنه بعد الحصول محقق يقيني؛ ولا يتفاوت في كونه محققاً فلا ترجيح لعلم على علم»[٣].

وقال أبو الخطاب[٤] : «مايوجب العلم لا يتزايد»[٥].

وقال ابن برهان[٦] : «القطع لا يدخله الزيادة»[٧].

وقال الرازي : «العلم اليقيني لا يقبل التقوية؛ لأنه إن قارنه احتمال النقيض ولو على أبعد الوجوه كان ظناً لا علماً، وإن لم يقارنه ذلك لم يقبل

---

١) البرهان ٨٨٠/٢ - ٨٨١.

٢) البرهان ١٣٦/١.

٣) المستصفى ١٦١/٤.

٤) أبو الخطاب محفوظ بن أحمد بن الحسن الكلوذاني: فقيه حنبلي؛ محدث أصولي، ولد سنة ٤٣٢هـ؛ وتوفي سنة ٥١٠هـ ببغداد.
من مؤلفاته: «الهداية»، و «رؤوس المسائل»، و «التمهيد».
انظر: (المنتظم ١٩٠/٩، سير أعلام النبلاء ٣٤٨/١٩، البداية والنهاية ١٨٠/١٢، ذيل طبقات الحنابلة ١١٦/١).

٥) التمهيد ٣٧٢/٢.

٦) أبو الفتح أحمد بن علي بن برهان ابن الحمامي: فقيه شافعي أصولي، ولد سنة ٤٧٩هـ وتوفي سنة ٥١٨هـ ببغداد.
من مؤلفاته: «الوصول إلى الأصول»، و «البسيط»، و «الوجيز»، و «الوسيط».
انظر: (المنتظم ٢٥٠/٩، سير أعلام النبلاء ٤٥٦/١٩، طبقات الشافعية للإسنوي ٢٠٧/١، البداية والنهاية ١٩٤/١٢).

٧) الوصول ٢٧١/١.

التقوية»[1].

وقال الآمدي[2] : «العلم غير قابل للتزيد والنقصان»[3].

وقال القرافي : «يمتنع الترجيح في العقليات لتعذر التفاوت بين القطعيين»[4].

وقال السمرقندي: «العلم القطعي لا يحتمل التزايد، فلا يتصور فيه الرجحان»[5].

وقال ابن السبكي[6] : «الرأي السديد والقول الذي عليه المحققون أن العلم لا يتفاوت وليس بعضها أقوى وأغلب من بعض، وإن كان بعضها أجلى وأقرب حصولاً، وأشد استغناءً عن التأمل بل بعضها لا يحتاج فيه إلى تأمل» [7].

وقد استدل أصحاب هذا القول بما يأتي :

١ - أن القطع لا يكون معه أي احتمال، إذ لو قارنه أي احتمال لكان ظناً،

---

١) المحصول ٢/٤٤٥.

٢) سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد الآمدي: فقيه شافعي أصولي منطقي، ولد بآمد سنة ٥٥١هـ، وتوفي بدمشق سنة ٦٣١هـ.
من مؤلفاته: «إبكار الأفكار»، و «منتهى السول» في الأصول، و «الإحكام في أصول الأحكام».
انظر: (وفيات الأعيان ٣/٢٩٣، سير أعلام النبلاء ٢٢/٣٦٤، طبقات الشافعية للإسنوي ١/١٣٧، البداية والنهاية ١٣/١٤٠).

٣) الإحكام للآمدي ٢/٥٠.

٤) شرح تنقيح الفصول ص٤٢٠.

٥) ميزان الأصول ص ٧٣٠.

٦) تاج الدين عبدالوهاب بن علي بن عبدالكافي السبكي: فقيه شافعي؛ أصولي، ولد بالقاهرة سنة ٧٢٧هـ؛ وتوفي بدمشق سنة ٧٧١هـ.
من مؤلفاته: «رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب»، و «جمع الجوامع»، و «طبقات الشافعية الكبرى»، و شرح المنهاج في الفقه.
انظر: (الوفيات لابن رافع ٢/٣٦٣، النجوم الزاهرة ١١/١٠٨، ذيل العبر للعراقي ٢/٣٠٣، شذرات الذهب ٦/٢٢١).

٧) الإبهاج ٣/٢١٠، وانظر: ٣/٢٥.

فالمقطوعات متماثلة في عدم ورود الاحتمال عليها فلا تفاوت فيها[1].

٢ - أن العلم والقطع متعلقان بالمعلوم المقطوع به، إذ العلم معرفة المعلوم على ماهو به، فكل من عرف معلوماً على ماهو به لا يتصور في حقه زيادة علم، ولا نقصانه[2].

❑ القول الثاني : أن القطع ليس على مرتبة واحدة بل هو متفاوت المرتبة.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية[3] : « العلم والتصديق يتفاضل ويتفاوت كما يتفاضل سائر صفات الحي »[4].

وقال النسفي: «ويظهر التفاوت عند التعارض ليصير الأدنى متروكاً بالأعلى أي: التفاوت الذي بينا بين هذه الأسامي (يعني: المحكم والمفسر والنص والظاهر) إنما يظهر أثره عند التعارض ليترجح الأقوى على الأدنى ويصير الأدنى متروكاً بالأعلى، فالنص يترجح على الظاهر، والمفسر عليهما، والمحكم على الكل، أما الكل فيوجب ثبوت ما انتظمه يقيناً »[5].

---

١) المحصول ٢/٤٤٥، الإحكام للآمدي ٢/٥٠.

٢) شرح اللمع ٢/٩٥٠.

٣) تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام ابن تيمية: محدث مفسر أصولي؛ فقيه حنبلي، وله اجتهادات، ولد سنة ٦٦١هـ بحران؛ وتوفي سنة ٧٢٨هـ بدمشق.

من مؤلفاته: «منهاج السنة»، و «رفع الملام عن الأئمة الأعلام»، و «العدة شرح العمدة»، و «شرح حديث النزول».

انظر: (البداية والنهاية ١/١٣٥، تذكرة الحفاظ ١٤٩٦/٤، ذيل طبقات الحنابلة ٣٨٧/٢، فوات الوفيات ١/٧٤).

٤) مجموع فتاوى ابن تيمية ٧/٥٦٤.

٥) كشف الأسرار للنسفي ٢١١/١.

وقال الميهوي[1] شارحاً هذه الجملة: «يعني لا يظهر التفاوت بين هذه الأربعة في الظنية والقطعية لأن كلها قطعية، وإنما يظهر التفاوت عند التعارض فيعمل بالأعلى دون الأدنى»[2].

وقال أيضاً: «يعني أن كلاً من العبارة والإشارة قطعي الدلالة على المراد، لكن ترجح العبارة على الإشارة وقت التعارض»[3].

وقال عبدالعزيز البخاري عن الإجماع السكوتي: «من قال إنه إجماع، أراد أنه إجماع مقطوع به، ولكنه دون الإجماع قولاً؛ كالنص والمفسر دون المحكم؛ وإن كان كل واحد قطعياً»[4].

وقال الأصفهاني[5]: «الضروريات قد تتفاوت في الجزم بها»[6].

وقال القرافي: «نحن نجد بالضرورة التفاوت بين الجزم بكون الواحد نصف الاثنين وبين المشاهدات وجميع الحسيات؛ ومع ذلك فاليقين حاصل

---

١) أحمد بن أبي سعيد بن عبدالله الصديقي الميهوي: فقيه حنفي؛ محدث أصولي، توفي سنة ١١٣٠هـ بدهلي.
من مؤلفاته: «شرح نور الأنوار»، و «إشراق الأبصار في تخريج نور الأنوار»، و «التفسيرات الأحمدية».
انظر: (إيضاح المكنون ٢/٥٥٤، هدية العارفين ١/١٧٠، معجم المؤلفين ١/٢٣٣).

٢) شرح نور الأنوار ١/٢١١.

٣) شرح نور الأنوار ١/٣٨١ - ٣٨٢.

٤) كشف الأسرار ٣/٤٣٢.

٥) شمس الدين أبو الثناء محمود بن عبدالرحمن بن أحمد الأصفهاني: فقيه شافعي؛ مفسر أصولي، ولد بأصبهان سنة ٦٧٤هـ؛ وتوفي بالقاهرة سنة ٧٤٩هـ.
من مؤلفاته: «بيان المختصر»، و «شرح منهاج الوصول»، و «شرح البديع»، و «مطالع الأنظار في شرح طوالع الأنوار».
انظر: (طبقات الشافعية للإسنوي ١/١٧٢، طبقات الشافعية لابن السبكي ١٠/٣٩٤، شذرات الذهب ٦/١٦٥، مفتاح السعادة ٢/١٥٩).

٦) بيان المختصر ١/٦٤٤.

في الكل فعلمنا أن التفاوت لا يخل باليقين... واختار الشيخ عزالدين[1] عدم التفاوت»[2].

وقال الزركشي : «ولكن الأكثرين على التفاوت، ونقله الإمام في البرهان عن أئمتنا»[3].

وقال: «هل تتفاوت العلوم فيه قولان: قال في البرهان: وأئمتنا على التفاوت وقرره المازري[4] وقال الأرموي[5] في التحصيل: إنه الحق...

---

١) عزالدين أبو محمد عبدالعزيز بن عبدالسلام بن أبي القاسم السلمي: فقيه شافعي؛ مفسر آمر بالمعروف، ولد سنة ٥٧٧هـ أو ٥٧٨هـ في دمشق، وتوفي سنة ٦٦٠هـ بمصر.

من مؤلفاته: «قواعد الأحكام»، و «نهاية المطلب»، و «الصلاة»، و «الفتاوى الموصلية».

انظر: (فوات الوفيات ٣٥٠/٢، طبقات الشافعية للإسنوي ١٩٧/٢، البداية والنهاية ٢٣٥/١٣، النجوم الزاهرة ٢٠٨/٧).

٢) نفائس الأصول ق٣ / ص٢٣٨ - ٢٤٠.

٣) تشنيف المسامع ق١ / ص١٨٨، وانظر معناه في البرهان ١٣١/١ - ١٣٥.

٤) أبو عبدالله محمد بن علي بن عمر الإمام المازري: فقيه مالكي؛ محدث أصولي، ولد سنة ٤٥٣هـ وتوفي سنة ٥٣٦هـ بالمهدية.

من مؤلفاته: «المعلم بفوائد شرح مسلم»، و «شرح التلقين»، و «إيضاح المحصول».

انظر: (سير أعلام النبلاء ١٠٤/٢٠، الديباج المذهب ٢٥٠/٢، النجوم الزاهرة ٢٦٩/٥، شذرات الذهب ١١٤/٤).

٥) سراج الدين محمود بن أبي بكر بن أحمد الأرموي: فقيه شافعي؛ أصولي.

ولد سنة ٥٩٤هـ؛ وتوفي سنة ٦٨٢هـ بقونية.

من مؤلفاته: «مطالع الأنوار في المنطق والحكمة»، و «شرح الإشارات»، و «التحصيل في اختصار المحصول».

انظر: (طبقات الشافعية لابن السبكي ١٥٥/٥، طبقات الشافعية للإسنوي ١٤٠/٢، هدية العارفين ٤٠٦/٢).

وظاهر كلام القفال الشاشي[1] تفاوتها... فحصل وجهان لأصحابنا أصحهما التفاوت»[2].

وقد استدل أصحاب هذا القول بعدة أدلة أبرزها مايأتي :

١ - قول الله تعالى: ﴿وَمَآ أَعۡجَلَكَ عَن قَوۡمِكَ يَٰمُوسَىٰ ۞ قَالَ هُمۡ أُوْلَآءِ عَلَىٰٓ أَثَرِي وَعَجِلۡتُ إِلَيۡكَ رَبِّ لِتَرۡضَىٰ ۞ قَالَ فَإِنَّا قَدۡ فَتَنَّا قَوۡمَكَ مِنۢ بَعۡدِكَ...﴾ الآيات[3] مع قوله سبحانه: ﴿وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَىٰٓ إِلَىٰ قَوۡمِهِۦ غَضۡبَٰنَ أَسِفٗا قَالَ بِئۡسَمَا خَلَفۡتُمُونِي مِنۢ بَعۡدِيٓۖ أَعَجِلۡتُمۡ أَمۡرَ رَبِّكُمۡۖ وَأَلۡقَى ٱلۡأَلۡوَاحَ وَأَخَذَ بِرَأۡسِ أَخِيهِ يَجُرُّهُۥٓ إِلَيۡهِۚ﴾[4].

وجه الاستدلال: أن موسى -عليه السلام- قد أفاده خبر الله تعالى العلم القاطع، ولما رأى قومه ازداد علمه وقطعه، لذلك لم يلق موسى الألواح لما سمع خبر قومه وألقاها حين رآهم[5].

كما ورد في الحديث: (إن الله عز وجل لما أخبر موسى بما صنع قومه في العجل لم يلق الألواح، فلما عاين ماصنعوا ألقى الألواح)[6].

---

١) أبو بكر محمد بن علي بن إسماعيل القفال الشاشي: فقيه شافعي؛ محدث أصولي، ولد سنة ٢٩١هـ، وتوفي بالشاش سنة ٣٦٥هـ وقيل: ٣٦٦هـ.

من مؤلفاته: «شرح الرسالة»، و «دلائل النبوة»، و «محاسن الشريعة»، و «أدب القضاء».

انظر: (تبيين كذب المفتري ص١٨٢، معجم البلدان ٣٠٨/٣، سير أعلام النبلاء ٢٨٣/١٦، طبقات الشافعية للإسنوي ٧٩/٢).

٢) البحر المحيط ٥٥/١ - ٥٦.

٣) سورة طه الآيات رقم ٨٣ و ٨٤ و ٨٥.

٤) سورة الأعراف آية رقم ١٥٠.

٥) البحر المحيط ٥٦/١.

٦) رواه أحمد ٢٧١/١، والطبراني في الكبير ٥٤/١٢ برقم ١٢٤٥١، وابن حبان ٩٦/١٤ برقم ٦٢١٣ وصححه.

٢ - قول الله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي . . .﴾[١].

وجه الاستدلال: أن إبراهيم -عليه السلام- كان يعلم قطعاً قدرة الله على إحياء الموتى بدليل قوله: بلى، ولكنه أراد أن يزداد علمه وقطعه، مما يدلنا على أن القطع يقبل الزيادة[٢].

٣ - قول الله تعالى: ﴿كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ ٱلْيَقِينِ ۞ لَتَرَوُنَّ ٱلْجَحِيمَ ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ ٱلْيَقِينِ﴾[٣] وقوله: ﴿حَقُّ ٱلْيَقِينِ﴾[٤].

وجه الاستدلال: أن القطع إن كان بالأدلة فهو علم اليقين، فإذا قوي بواسطة إدراك المعلوم بالحس فهو عين اليقين، فإذا باشر المعلوم وصل إلى حق اليقين. ولو كان القطع على مرتبة واحدة لما حصل هذا التفاوت[٥].

٤ - قول النبي ﷺ: (ليس الخبر كالمعاينة)[٦].

وجه الاستدلال: أن من الاخبار مايفيد العلم القاطع، والخبر مهما كان لا يبلغ رتبة الرؤية والمعاينة لدلالة الحديث، فكانت الرؤية تفيد قطعاً فوق القطع الذي يفيده الخبر[٧].

---

١) سورة البقرة آية رقم ٢٦٠.

٢) تفسير الطبري ٥٢/٣، تفسير القرآن العظيم لابن كثير ٣٣٨/١.

٣) سورة التكاثر الآيات رقم ٥ - ٧.

٤) سورة الواقعة آية رقم ٩٥، وسورة الحاقة آية رقم ٥١.

٥) البحر المحيط ٥٦/١، شرح الكوكب المنير ٣٣٧/٢، وانظر في مراتب اليقين: مجموع فتاوى ابن تيمية ٦٤٥/١٠، أضواء البيان ٤٤٩/٨ و ٤٨١/٩.

٦) أخرجه أحمد ٢١٥/١ و ٢٧١، والطبراني في المعجم الكبير ٥٤/١٢ برقم ١٢٤٥١، وابن عدي في الكامل ٢٥٩٦/٧، والحاكم ٣٢١/٢ و ٣٨٠، وابن حبان ٩٦/١٤ برقم ٦٢١٣، والخطيب في تاريخ بغداد ٥٦/٦، عن ابن عباس -رضي الله عنهما- وصححه ابن حبان والحاكم ووافقه الذهبي.

٧) البحر المحيط ٥٦/١، شرح الكوكب المنير ٣٣٧/٢.

٥ - قول النبي ﷺ : (إن أتقاكم وأعلمكم بالله أنا)[1]

وجه الاستدلال : هذا يدل على أن العلم درجات بدلالة أفعل التفضيل « أعلمكم »، فيدل على أن بعض الناس فيه أفضل من بعض[2] .

٦ - أن كل واحد يحس من نفسه الفرق بين من علم معلوماً على طريق القطع بأدلة كثيرة قوية مع الإحاطة بشبه المخالفين والقطع ببطلانها، وبين من علمه من دليل واحد من غير معرفة بالشبه الواردة عليه[3] .

٧ - أن العلماء لا زالوا يقسمون العلوم القطعية إلى الضروريات وإلى النظريات التي تحتاج إلى نظر وبحث، وفرق بين معلوم يحصل بداهة، وبين مايحتاج إلى تأمل، فهما معلومان قطعيان ولكنهما متفاوتان[4] ، لما في العلم الاستدلالي من احتمال الشبهة التي لا ترد على العلم الضروري .

٨ - كما أن الإحساس يختلف فرؤية الناس للهلال تختلف من شخص إلى آخر فتكون رؤية بعضهم أتم من بعض وكذلك سماع الصوت الواحد وذوق الطعام الواحد، فكذا القطع بالمعلومة الواحدة[5] .

٩ - أن صفات الحي كالقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام تتفاوت فكذلك الإخبار عنها يتفاوت، ويلزم أن يتفاوت القطع بها[6] .

١٠ - أن المعلوم القطعي يتفاوت من جهة دوامه وثباته وذكره

---

١) رواه البخاري ١/١٣ برقم ٢٠ كتاب الإيمان: باب قول النبي ﷺ : (أنا أعلمكم بالله)، عن عائشة -رضي الله عنها .

٢) مجموع فتاوى ابن تيمية ٧/٥٦٣، المسائل المشتركة ص٤٤ .

٣) مجموع فتاوى ابن تيمية ٧/٥٦٥ و ٥٦٦، المسائل المشتركة ص ٤٦ .

٤) ميزان الأصول ص ٥٦٩، الإحكام للآمدي ٢/٥٠، نفائس الأصول ق ٢ ص ٨١٦، و ق ٣ ص ١٠٦٨، بيان المختصر ١/٦٤٤، شرح الكوكب المنير ١/٦٢ .

٥) مجموع فتاوى ابن تيمية ٧/٥٦٥، شرح الكوكب المنير ١/٦٣، المسائل المشتركة ص ٤٦ .

٦) مجموع فتاوى ابن تيمية ٧/٥٦٤ .

واستحضاره، مما يدلنا على أن القطع يتفاوت[1].

١١ - أن مما يقطع به ولا يشك فيه أن علم الأمم الذي تقطع به ليس في مرتبة واحدة مع علم الأنبياء -صلوات الله عليهم- بحيث يكونان متساويين[2].

ويترجح عندي -مما سبق- أن القطع ليس على مرتبة واحدة، بل هو على مراتب مختلفة، وهذا التفاوت ليس عائداً إلى المقطوع به حتى يقال: من عرف شيئاً على ماهو به لا يتصور في حقه زيادة علم أو نقصانه، بل القطع متعلق بما في نفس القاطع.

والناظر في قول من قال بعدم تفاوت القطع يجده مبنياً على القول بأن القاطع لا يتطرق إليه الاحتمال بأي وجه، وسبق بحث هذه المسألة وذكرت أن هذا القول مرجوح، فما بني عليه مرجوح أيضاً.

ويبنى على مسألة تفاوت القطع مسألة أخرى هي مسألة: هل يختلف طريق القطع باختلاف الأشخاص؟ أو بمعنى آخر: هل يمكن أن يستفيد شخص من أحد الأدلة القطع، ولا يستفيد شخص آخر من هذا الدليل القطع؟

ذهب أبو الحسين البصري[3] إلى عدم صحة ذلك حيث يقول: «طريق العلم بالشيء أو الظن له لا يجوز حصوله في أشياء، فيكون طريقاً إلى العلم أو الظن بأحدهما، ولا يكون طريقاً إلى ذلك في الآخر»[4].

---

١) مجموع فتاوى ابن تيمية ٥٦٦/٧.

٢) البحر المحيط ٥٦/١، المسائل المشتركة ص٤٥.

٣) أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري: أصولي جدلي معتزلي، ولد بالبصرة، وتوفي ببغداد سنة ٤٣٦هـ.

من مؤلفاته: «المعتمد»، و «شرح العمد»، و «تصفح الأدلة».

انظر: (طبقات المعتزلة ص١١٨، تاريخ بغداد ١٠٠/٣، المنتظم ١٢٦/٨، الكامل ٥٢٧/٩).

٤) المعتمد ٢٨٧/٢.

وقال على لسان المعترض: «وله أن يقول: ... فإنكم لا تجيزون أن يستدل الاثنان بالدلالة استدلالاً صحيحاً فيعلم أحدهما مدلولها دون الآخر...»[1].

ويخالفه شيخ الإسلام ابن تيمية في هذا فهو يقول: «القطع والظن يكون بحسب ما وصل إلى الإنسان من الأدلة وبحسب قدرته على الاستدلال، والناس يختلفون في هذا وهذا، فكون المسألة قطعية أو ظنية ليس هو صفة ملازمة للقول المتنازع فيه»[2].

وابن قيم الجوزية[3] يقول: «كون الدليل من الأمور الظنية أو القطعية أمر نسبي يختلف باختلاف المدرك المستدل، ليس هو صفة للدليل في نفسه، فهذا أمر لا ينازعه فيه عاقل، فقد يكون قطعياً عند زيد ماهو ظني عند عمرو»[4].

---

١) المعتمد ٢/٢٨٨.

٢) مجموع الفتاوى ١٩/٢١١، وانظر: منهاج السنة ٥/٩١.

٣) أبو عبدالله شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية: فقيه حنبلي؛ محدث مفسر أصولي، ولد سنة ٦٩١هـ، وتوفي بدمشق سنة ٧٥١هـ.
من مؤلفاته: «زاد المعاد في هدي خير العباد»، و «مدارج السالكين»، و «التبيان في أقسام القرآن».
انظر: (ذيل طبقات الحنابلة ٢/٤٤٧، ذيول العبر ٤/١٥٥، المقصد الأرشد ٢/٣٨٤، شذرات الذهب ٦/١٦٨).

٤) مختصر الصواعق المرسلة ص ٦٢٩.

المطلب الثاني
التعريفات الاصطلاحية للقطع

من خلال النظر في كتابات الأصوليين يجد الباحث قلة تعرضهم لتعريف القطع اصطلاحاً، مكتفين بالتعريف الاصطلاحي للعلم، مع مابين القطع والعلم من فروق، ومن هناحاولت استخلاص تعريفات اصطلاحية للقطع عند العلماء من ثنايا كلامهم، مورداً اللفظ الذي فهمت منه التعريف المذكور.

ويمكن استخلاص تعريف القطع اصطلاحاً من ثلاثة أمور :

الأول : ماذكره العلماء من استعمالات كلمة القطع.

قال القاءاني: « القطع يستعمل في معنيين، أحدهما : أن لا يكون ثمة احتمال أصلاً، والثاني: أن لايكون احتمال ناشىء عن دليل».[1]

ومن هذا الكلام يمكن أن نستخلص تعريفين اصطلاحيين للقطع:

١ - القطع: هو ما لا يكون فيه احتمال أصلاً.

٢ - القطع : هو ما لا يكون فيه احتمال ناشىء عن دليل.

○ وقال التفتازاني: « القطع يطلق على نفي الاحتمال أصلاً، وعلى نفي الاحتمال الناشىء عن دليل، وهذا أعم من الأول؛ لأن الاحتمال الناشىء عن دليل أخص من مطلق الاحتمال».[2]

ومن هنا يمكن استخلاص تعريفين آخرين للقطع اصطلاحاً:

٣ - القطع : هو نفي الاحتمال أصلاً.

٤ - القطع : هو نفي الاحتمال الناشىء عن دليل.

○ وقال علاء الدين البخاري: «قطعاً تمييز أي: على وجه انقطع إرادة

---

١) شرح المغني ق١ ص٤٠٩، وانظر: التوضيح ٣٥/١.

٢) شرح التلويح على التوضيح ٣٥/١.

الغير عنه»[1].

فيمكن استنتاج التعريف الآتي :

٥ - القطع هو : ما انقطع عنه إرادة غيره، أو انقطاع إرادة الغير عنه.

الثاني : تعريفات الدليل القاطع .

قال الطوفي : « القاطع يطلق تارة على ما لا يحتمل النقيض؛ كقولنا : الواحد نصف الاثنين، ويمتنع اجتماع الضدين، وتارة يطلق على مايجب امتثال موجبه قطعاً ؛ ولا يمتنع مخالفته شرعاً ».[2]

والإطلاق الثاني عنده لم يتضح لديّ مراده منه، أما الأول فهو واضح، ويمكن استنتاج تعريف للقطع منه، بحيث يقال في تعريفه :

٦ - القطع هو عدم احتمال النقيض.

○ وقال ابن السبكي : « الدليل القطعي : مايفيد العلم اليقيني ».[3]

وقبله قال أبو الحسين : « الدليل المقطوع عليه لا بد من أن يكون مستقلاً بنفسه في أن النظر فيه يوجب العلم بالمدلول»[4]، لكن سياقه هنا في بيان شروط الدليل المقطوع عليه، وليس لبيان تعريف القطع اصطلاحاً .

وقد يفهم من كلامهما أن القطع هو العلم، وهذا لا أظنه مرادهما، لما بين العلم والقطع من فروق، ولعل هذا الكلام يجرني لإيراد عبارة عن الطوفي في تفسير العلم حيث يقول : « العلم هو حكم راجح جازم ».[5]

ومن هنا استخرج تعريفاً اصطلاحياً آخر للقطع :

---

١) كشف الأسرار ١٩٦/١ .

٢) شرح مختصر الروضة ٢٩/٣ .

٣) الإبهاج ٢١٠/٣ .

٤) شرح العمد ١٨٧/٢ .

٥) شرح مختصر الروضة ١٦١/١، وقد أورده في مقابلة الظن، فلعله يريد به القطع .

٧ - القطع هو الحكم الراجح الجازم.

إلا أنه قد يجاب بأن الدليل القاطع هو ماينتج قطعاً صحيحاً مطابقاً، فلا مانع من القول بأن القاطع يفيد العلم، وإذا وجد قطع مخالف للحقيقة فهو لم ينتج عن دليل قاطع.

الثالث : تعريف الدلالة القطعية.

قال أمير بادشاه: « القطعية أي الثابتة بدليل قطعي لا شبهة فيه، أي: الشبهة الناشئة عن الدليل». [1]

ومن هنا يمكن استنتاج تعريف اصطلاحي للقطع:

٨ - القطع هو الثبوت بدليل لا شبهة فيه ناشئة عن دليل.

وبعد ذكر تعريفات القطع اصطلاحاً أحاول تحليل هذه التعريفات بذكر جنسها أولاً، ثم أذكر قيود التعريف؛ وأناقش مايقبل المناقشة؛ لكي أستخلص تعريفاً يكون أنسب التعريفات في نظري.

من خلال ماسبق يظهر لنا خمسة أجناس للتعريف، هي:

١ - جعل جنس التعريف (ما)، وقد يعترض على ذلك بأنها مشتركة، قال القرافي: «لفظة (من) لفظ مشترك؛ وكذلك لفظ (ما) أيضاً، والمشترك لا يقع في الحدود لإجماله». [2]

٢ - جعل جنس التعريف هو نفي الاحتمال، ولا يصح تعريف الشيء بنفي

---

١) تيسير التحرير ١/١٠.

٢) شرح تنقيح الفصول ص١٥.

ضده.[1]

٣ - جعل جنس التعريف هو الانقطاع؛ وهذا لا يصح، لأن تعريف القطع بالانقطاع فيه دور ظاهر.

٤ - جعل جنس التعريف هو الحكم، لأن القاطع حاكم بثبوت ماقطع به.

٥ - جعل جنس التعريف هو الثبوت.

وبالنظر في هذه الأجناس لا يبقى معنا صحيحاً من هذه الأجناس إلاّ الحكم والثبوت، والثبوت أبعد من الحكم؛ لأن الثبوت قد يكون في الذهن، وقد يكون في الخارج.

كما أن الإدراك يصح جعله جنساً لتعريف القطع اصطلاحاً، إلاّ أن الإدراك جنس بعيد، لأن الإدراك يشمل إدراك الأشياء المفردة، وإدراك حكم النسبة بين شيئين، بينما الحكم إثبات أمر لآخر أو نفيه عنه، فالحكم أخص من الإدراك.

أما القيود المذكورة في تعريف القطع اصطلاحاً فهي :

١ - الذي ليس فيه احتمال أصلاً.

وقد سبق أن الإدراك قد يرد عليه الاحتمال فلا يسلبه القطع.

٢ - الذي ليس فيه احتمال ناشيء عن دليل. وهذا لايصح لأن المرء قد يقطع بأشياء يوجد فيها احتمال ناشيء عن دليل، ولكنه لعدم علمه بهذا الدليل قطع بها.

٣ - الذي انقطعت عنه إرادة الغير.

وهو دور ظاهر؛ إذ كيف يُعرّف القطع بما انقطعت عنه إرادة الغير.

٤ - الذي لا يحتمل النقيض.

وقد سبق معنا بيان أن القطع قد يوجد مع احتمال النقيض.

---

١) المستصفى ١/٥٦، روضة الناظر ١/٨٤.

٥ - الثابت بدليل لاشبهة فيه ناشئة عن دليل.

وهذا تعريف للقطع بما ينبغي أن يكون عليه، وإلاّ فإن المرء قد يقطع بأشياء لا دليل عليها، فيمكن وجود قطع لا يدخل في هذا القيد.

٦ - الراجح : وهذا القيد لايصح في نظري لأمرين:

أولهما: أن هذا القيد يجعل القطع ملتبساً مع الظن.

الثاني: أنه قد يوجد قطع ليس في مقابله مرجوح، والراجح يستلزم وجود مرجوح.

٧ - الجازم: وهذا القيد في نظري قيد صحيح للقطع.

ومما سبق يترجح لديّ أن القطع هو الحكم القلبي الجازم.

فالحكم جنس يخرج التصورات.

والقلبي لإخراج الحكم الجازم باللسان من غير موافقة القلب فهو ليس من القطع في شيء.

والجازم يخرج الظن والوهم والشك والجهل البسيط لعدم الجزم فيها.

وقد يعترض على ذلك بأن الجهل المركب حكم جازم، وعندي أنه نوع من القطع لأنه حكم جازم، ولكنه قطع فاسد، وكونه قطعاً فاسداً لعدم صحة الطريق الذي انتجه لا ينفي كونه قاطعاً بما يعتقده.



المبحث الثالث

علاقة القطع اصطلاحاً بالمفردات التي لها صلة به

ويحتوي على ثمانية مطالب :

المطلب الأول : علاقة القطع اصطلاحاً بالعلم.

المطلب الثاني : علاقة القطع اصطلاحاً باليقين.

المطلب الثالث : علاقة القطع اصطلاحاً بالاعتقاد .

المطلب الرابع : علاقة القطع اصطلاحاً بالطمأنينة.

المطلب الخامس : علاقة القطع اصطلاحاً بالجزم.

المطلب السادس : علاقة القطع اصطلاحاً بالحق والصواب.

المطلب السابع : علاقة القطع اصطلاحاً بالدليل.

المطلب الثامن : علاقة القطع اصطلاحاً بالبرهان ومايشابهه.

المطلب الأول
علاقة القطع اصطلاحاً بالعلم

العلم عند علماء اللغة: مايضاد الجهل[1].

واختلف الأصوليون في تعريفه نظراً لاختلافهم في الألفاظ المدخلة في تعريف العلم مع اتفاقهم على حقيقة العلم في ذاته:

فبعضهم يقول: العلم صفة يميز المتصف بها تمييزاً جازماً مطابقاً[2].

والجماهير على أنه: معرفة المعلوم على ماهو به[3].

وعلى هذه التعريفات اعتراضات مشهورة[4] ليس المراد استقصاءها مما حدا ببعض العلماء إلى أن يقولوا: إن العلم أظهر من أن يُعرّف[5].

وبمقارنة القطع اصطلاحاً بالعلم يتضح اشتراكهما في أمرين :

١ - أن كلاً من العلم والقطع نوع من الإدراك.

٢ - أن الإدراك في كلّ منهما جازم.

كما يظهر اختلافهما فيما يأتي :

١ - أن القطع لا يتوقف على ماهو الواقع في الخارج، بينما العلم لا بد أن يكون مطابقاً لما يقع في الخارج.

٢ - أن ما يقطع به المرء قد يكون صحيحاً؛ وقد يكون فاسداً، بينما الذي يعلمه لابد أن يكون صحيحاً.

---

١) معجم مقاييس اللغة (علم) ١٠٩/٤، لسان العرب (علم) ٤١٧/١٢.

٢) شرح الكوكب المنير ٦١/١، وانظر: الإبهاج ٢٨/١.

٣) التقريب والإرشاد ١٧٤/١، العدة ٧٦/١، اللمع ص٢، إحكام الفصول ص٤٥، البرهان ١١٩/١، المنخول ص٣٧، التمهيد ٣٦/١.

٤) هذه الاعتراضات انظرها في: الحدود للباجي ص٢٤، شرح اللمع ١٤٦/١، البرهان ١١٥/١، المنخول ص٣٦، التمهيد ٣٦/١؛ وانظر: المسودة ص٥٥٥ و ٥٧٥.

٥) البرهان ١١٩/١، المنخول ص٤٠، كشف الأسرار للبخاري ٢٩/١.

٣ - أن العلم لابد أن يكون مستنداً إلى دليل، قال الإسنوي[١] : « الحكم بأمر على أمر إن كان جازماً مطابقاً لدليل فهو العلم »[٢].

بينما القطع قد يكون لدليل وقد يكون لغير دليل، قال المطيعي[٣] : « القطع أعم من العلم؛ لأن المقلد قاطع بما أخذه عن مفتيه؛ ولكنه ليس بعالم »[٤].

٤ - ومما سبق يؤخذ فرق آخر؛ وهو أن العلم أمر صحيح متأكد منه، بينما القطع منه ماهو صحيح بحيث تدل الأدلة على أن سبب الجزم طريق صحيح للقطع، وقد يقطع المرء قطعاً فاسداً بأن يكون سبب الجزم ليس طريقاً صحيحاً للقطع.

ولايدل هذا الكلام على أن القطع الصحيح هو العلم، لأن العلم يشترط فيه دلالة الدليل على كل معلومة بذاتها، بينما القطع الصحيح يكفي فيه أن يقوم دليل على أن الطريق الذي حصل به القطع طريق صحيح موصل إليه؛ بحيث إن الدليل الواحد يشمل أشياء عديدة قد

---

١) جمال الدين أبو محمد عبدالرحيم بن الحسن بن علي الإسنوي: فقيه شافعي، مفسر أصولي، ولد سنة ٧٠٤هـ في إسنا بمصر، وتوفي سنة ٧٧٢هـ.

من مؤلفاته: «زوائد الأصول»، و «التمهيد في تخريج الفروع على الأصول»، و «طبقات الشافعية».

انظر: (الدليل الشافي ٤٠٩/١، النجوم الزاهرة ١١٤/١١، شذرات الذهب ٢٢٣/٦، البدر الطالع ٣٥٢/١).

٢) نهاية السول ٤٠/١.

٣) محمد بخيت بن حسين المطيعي: فقيه حنفي أصولي، مفتٍ مصري، ولد سنة ١٢٧١هـ بأسيوط. وتوفي بالقاهرة سنة ١٣٥٤هـ.

من مؤلفاته: «البدر الساطع على جمع الجوامع»، و «القول الجامع» في الطلاق، و «سلم الوصول».

انظر: (الفكر السامي ٢٠١/٢، الفتح المبين في طبقات الأصوليين ١٨١/٣، الأعلام ٥٠/٦، معجم المؤلفين ٩٨/٩).

٤) سلم الوصول ٤٥/١.

قطع بها.

وخلاصة ذلك أن القطع أعم من العلم؛ فالعلم لا يشمل إلاّ الإدراك الجازم المطابق المبني على دليل. بينما القطع هو الإدراك الجازم سواء بني على دليل أو لم يبن، وسواء طابق الواقع أو لم يطابق.

* إلاّ أن هناك اصطلاحاً آخر في حقيقة العلم بحيث يشمل القطع والظن، قال الكرخي[1] : « الأصل أنه يفرق بين العلم إذا ثبت ظاهراً وبينه إذا ثبت يقيناً »[2].

وقال الجصاص[3] : « العلم على وجهين أحدهما على الحقيقة، والآخر حكم الظاهر وغلبة الظن، والدليل على ذلك وأنه يسمى علماً قوله تعالى: ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ﴾[4] ومعلوم أنا لا نحيط علماً بما في ضمائرهن، وقد سمى الله تعالى ماظهر لنا من أمرهن علماً »[5].

---

1) أبو الحسن عبيدالله بن الحسين بن دلال الكرخي: فقيه حنفي؛ محدث عابد ولد سنة ٢٦٠هـ، وتوفي ببغداد سنة ٣٤٠هـ.
من مؤلفاته: «الجامع الصغير»، و «مختصر في الفروع»، و «مسألة في الأشربة وتحليل نبيذ التمر».
انظر: (سير أعلام النبلاء ٤٢٦/١٥، الجواهر المضية ٤٩٣/٢، البداية والنهاية ٢٢٤/١١، الطبقات السنية ٤٢٠/٤، هدية العارفين ٦٤٦/١).

2) رسالة في الأصول للكرخي ص ١٦٦.

3) أبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص: فقيه حنفي؛ محدث مفسر أصولي، ولد سنة ٣٠٥هـ، وتوفي سنة ٣٧٠هـ.
من مؤلفاته: «أحكام القرآن»، و «شرح مختصر الطحاوي»، و «شرح الأسماء الحسنى»، و «الفصول في الأصول».
انظر: (المنتظم ١٠٥/٧، البداية والنهاية ٢٩٧/١١، الجواهر المضية ٢٢٠/١، الطبقات السنية ٤١٢/١).

4) سورة الممتحنة آية رقم ١٠.

5) الفصول للجصاص ٩٠/٣.

وقال السبكي[1] : «وقد يطلق العلم باصطلاح ثالث على الصناعة كما تقول علم النحو أي صناعته فيندرج فيه الظن واليقين. . . »[2].

وقال الإسنوي: «العلم يطلق ويراد به الاعتقاد الجازم المطابق لدليل. . . وهذا هو المصطلح عليه، ويطلق ويراد به ماهو أعم من هذا وهو الشعور»[3].

وهذا الاصطلاح خلاف المشهور عند العلماء وبه يكون العلم أعم من القطع.

* كما أن هناك اصطلاحاً آخر هو أن العلم إدراك حكم النسبة بين شيئين، وذلك في مقابل المعرفة التي هي إدراك الأشياء المفردة[4].

فإن كان المراد بالإدراك هنا الإدراك القطعي[5]، فالعلم جزء من القطع، والقطع أعم منه.

وإن كان المراد منه مطلق الإدراك[6] فبين العلم بحسب هذا الاصطلاح وبين القطع عموم وخصوص وجهي فهما يشتركان في الإدراك القطعي للنسبة، ويختص القطع بالإدراك الجازم للأشياء المفردة، وينفرد العلم

---

1) تقي الدين أبو الحسن علي بن عبدالكافي بن علي السبكي: فقيه شافعي؛ مفسر محدث أصولي، ولد سنة ٦٨٣هـ؛ وتوفي سنة ٧٥٦هـ بمصر.
من مؤلفاته: «تفسير القرآن»، و «شرح المنهاج» في الفقه، وأول كتاب «الإبهاج في شرح المنهاج» حتى موضوع مقدمة الواجب.
انظر: (طبقات الشافعية للإسنوي ٧٥/٢، البداية والنهاية ٢٥٢/١٤، طبقات الحفاظ للسيوطي ص ٥٢٥، شذرات الذهب ١٨٠/٦).
2) الإبهاج ٣٠/١.
3) نهاية السول ٣٩/١، وانظر: شرح الكوكب المنير ٦٣/١.
4) المستصفى ٣٢/١، روضة الناظر ٦٦/١، الإبهاج ٣٠/١.
5) الإبهاج ٣٠/١.
6) شرح الكوكب المنير ٢٦٤/١. كما يفهم هذا من إطلاق الكلام في: المستصفى ٣٢/١، روضة الناظر ٦٦/١.

بالإدراك الظني للنسبة بين شيئين.

ومقصودي هنا هو بيان علاقة القطع اصطلاحاً بالمعاني الاصطلاحية للعلم، سواء كان الإطلاق فيها على جهة الحقيقة أو على جهة المجاز، ولا يلزم من بيان العلاقة بينهما الترجيح بين هذه المصطلحات، إذ لا مشاحة في الاصطلاح.

المطلب الثاني
علاقة القطع اصطلاحاً باليقين

اليقين في اللغة زوال الشك[1].

وللأصوليين في تعريفه اصطلاحاً عدة عبارات منها:

قال أبو الخطاب: «وأما اليقين فهو وضوح حقيقة الشيء في النفس»[2].

وقال ابن قدامة: «اليقين ما اذعنت النفس إلى التصديق به وقطعت به، وقطعت بأن قطعها به صحيح، بحيث لو حكي لها عن صادق خلافه لم تتوقف في تكذيب الناقل»[3].

وقال ابن تيمية: «وأما اليقين فهو طمأنينة القلب واستقرار العلم فيه»[4].

وقال علاء الدين البخاري: «يقيناً أي ثبوتاً في ذاته من غير شك، واليقين العلم وزوال الشك»[5].

وقال الحموي[6]: «اليقين طمأنينة القلب على حقيقة

---

١) تهذيب اللغة (يقن) ٣٢٥/٩، معجم مقاييس اللغة (يقن) ١٥٧/٦، الصحاح (يقن) ٢٢١٩/٦.

٢) التمهيد ٦٤/١.

٣) روضة الناظر ١٢٩/١؛ وانظر: المستصفى ١٣٥/١.

٤) مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية ٣٢٩/٣.

٥) كشف الأسرار ١٩٧/١.

٦) شهاب الدين أحمد بن محمد مكي الحسيني الحموي: فقيه حنفي توفي سنة ١٠٩٨هـ بالقاهرة.

من مؤلفاته: «شرح كنز الدقائق»، و «غمز عيون البصائر شرح كتاب الأشباه والنظائر»، و «تلقيح الفكر شرح منظومة الأثر».

انظر: (عجائب الآثار ١١٤/١، هدية العارفين ١٦٤/١، الأعلام ٢٣٩/١، معجم المؤلفين ٩٣/٢).

الشيء »[1].

وهذه التعريفات وإن اختلفت ألفاظها إلاّ أنها تدل على مدلول واحد، ومن خلال التأمل فيها يتضح لنا أن اليقين يشارك القطع فيما يأتي:

١ - كل منهما نوع من أنواع الإدراك، فهما يعبران عن صفة للنفس.

٢ - كما أن كلاً منهما إدراك جازم؛ قال ابن حزم[2] : « الشك والظن شيء واحد لأن كليهما امتناع من اليقين... ومالم يكن يقيناً فهو شك ولا يحل القطع به »[3].

وإن كان جعله للظن والشك في مرتبة واحدة غير مسلم، إلاّ أن المراد أنه ساوى بين اليقين والقطع في أن كلاً منهما مدرك إدراكاً جازماً.

٣ - ان كلاً من اليقين والقطع يحتمل مطابقة الواقع وعدمها، قال الباجي[4]: «والذي يتميز به اليقين من العلم أن المعتقد يتيقن

---

١) غمز عيون البصائر ١٩٣/١، وانظر: القواعد الفقهية في بابي العبادات والمعاملات من كتاب المغني ٣٠٤/١.

٢) أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم؛ فقيه ظاهري؛ محدث أصولي، ولد بقرطبة سنة ٣٨٤هـ؛ وتوفي سنة ٤٥٦هـ.
من مؤلفاته: «المحلى»، و «الإحكام في أصول الأحكام»، و «النبذ»، و «مراتب الإجماع».
انظر: (سير أعلام النبلاء ١٨٥/١٨، الإحاطة ١١١/٤، نفح الطيب ٢٨٧/٢، البداية والنهاية ٩١/١٢).

٣) النبذ ص ٩١.

٤) أبو الوليد سليمان بن خلف بن أيوب الباجي: فقيه مالكي؛ محدث أصولي. ولد سنة ٤٠٣هـ؛ وتوفي سنة ٤٧٤هـ بالأندلس.
من مؤلفاته: «المنتقى في شرح الموطأ»، و «الحدود»، و «إحكام الفصول»، و «المنهاج في ترتيب الحجاج».
انظر: (الإكمال لابن ماكولا ٤٦٨/١، الروض المعطار ص ٧٥، تذكرة الحفاظ ١١٧٨/٣، فوات الوفيات ٦٤/٢).

الشيء وهو على خلاف مايعتقده، ومحال أن يعلم الشيء ولا يكون على مايعلمه»[1].

٤ - وينبني على ماسبق أمر آخر وهو أن كلاً من اليقين والقطع يحتمل انبناءه على دليل صحيح، ويحتمل وجوده بدون دليل قال الباجي: «العلم يتضمن التيقن، ومن علم شيئاً تيقنه وقد يتيقن بغير علم»[2].

إلاّ أن بعض العلماء كما أشار الأصفهاني لا يوافق على اتصاف اليقين بهذين الوصفين فهو يقول: «اليقين أي الاعتقاد الجازم المطابق لا لمحض التقليد... لم يدخل التقليد لأن اعتقاد المقلد غير يقيني»[3].

ومثله الكفوي[4] حيث يقول: «اليقين هو الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع، وقيل: عبارة عن العلم المستقر في القلب لثبوته من سبب متعين له بحيث لا يقبل الانهدام»[5].

وقال الجرجاني[6] في تعريف اليقين: «اعتقاد الشيء بأنه كذا مع

---

١) الحدود ص ٢٨.

٢) المصدر السابق ص ٢٨.

٣) بيان المختصر ٢٠/١.

٤) أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي: فقيه حنفي.
توفي سنة ١٠٩٤هـ وقيل: ١٠٩٣هـ وقيل: ١٠٩٥هـ باستنبول وقيل بالقدس.
من مؤلفاته: «الكليات»، و «تحفة الشاهان».
انظر: (إيضاح المكنون ٢٥١/١ و ٣٨٠/٢، هدية العارفين ٢٢٩/١، الأعلام ٣٨/٢، معجم المؤلفين ٣١/٣).

٥) الكليات ص ٧٠٨.

٦) أبو الحسن علي بن محمد بن علي الشريف الجرجاني: فقيه حنفي مفسر، ولد سنة ٧٤٠هـ وتوفي سنة ٨١٦هـ في شيراز وقيل: ٨١٤.
من مؤلفاته: «التعريفات»، و «شرح المواقف» للعضد، و «شرح فرائض الحنفية»، و «حاشية على تفسير البيضاوي»، و «حاشية على شرح التنقيح في الأصول».
انظر: (الضوء اللامع ٣٢٨/٥، البدر الطالع ٤٨٨/١، مفتاح السعادة ١٩٢/١، هدية العارفين ٧٢٨/١).

اعتقاد أنه لا يمكن إلاّ كذا مطابقاً للواقع غير ممكن الزوال»[1].

وأما عن الفرق بين القطع واليقين فيتجلى فيما يأتي :

١ - أن اليقين أخص من القطع، لأن اليقين قطع مركب، فهو قطع الإنسان بصحة ماقطع به، قال ابن قدامة: «اليقين ما أذعنت النفس إلى التصديق به وقطعت به، وقطعت بأن قطعها به صحيح»[2].

٢ - وفرق آخر يذكره ابن الجوزي[3] فيقول: «اليقين ماحصلت به الثقة وثلج به الصدر»[4]. بينما القطع منه ماهو مرغوب، ومنه ماليس كذلك.

٣ - كما أن بعض المفسرين ذكر أن من صفة اليقين انتفاء الشك والشبه قال البيضاوي[5]: «واليقين: اتقان العلم بنفي الشك والشبهة عنه بالاستدلال»[6].

والصواب أن القطع لا تؤثر فيه الشبهات التي لم تستند إلى دليل كما سبق.

والعلماء الذين يذكرهم الأصفهاني يزيدون الفرقين اللذين أشرت إليهما، وبذلك تكون الفروق عندهم خمسة. وبذلك يتبين أن اليقين أخص من القطع واليقين جزء من القطع.

---

١) التعريفات ص٢٨٠، وانظر: جامع العلوم (دستور العلماء) ٤٨٣/٣.

٢) روضة الناظر ١٢٩/١.

٣) جمال الدين أبو الفرج عبدالرحمن بن علي بن محمد ابن الجوزي: فقيه حنبلي؛ محدث مفسر، ولد سنة ٥١٠هـ؛ وتوفي سنة ٥٩٧هـ ببغداد.
من مؤلفاته: «زاد المسير»، و «الموضوعات»، و «التحقيق في مسائل الخلاف».
انظر: (التقييد ص٣٤٣، سير أعلام النبلاء ٣٦٥/٢١، البداية والنهاية ٢٨/١٣، ذيل طبقات الحنابلة ٣٩٩/١).

٤) زاد المسير ٢٧/١، وانظر: الفروق للعسكري ص٧٣.

٥) ناصر الدين أبو سعيد عبدالله بن عمر بن محمد البيضاوي: فقيه شافعي؛ مفسر أصولي، توفي سنة ٦٨٥هـ، وقيل: ٦٩١هـ بتبريز.
من مؤلفاته: «شرح المحصول»، و «الغاية القصوى في دراية الفتوى»، و «أنوار التنزيل» في التفسير.
انظر: (طبقات الشافعية للإسنوي ٢٨٣/١، البداية والنهاية ٣٠٩/١٣، شذرات الذهب ٣٩٢/٥).

٦) أنوار التنزيل ص ٩؛ وانظر: تفسير القاسمي ٣٨/٢، وتيسير الكريم الرحمن ٤٤/١.

المطلب الثالث

علاقة القطع اصطلاحاً بالاعتقاد

الاعتقاد مأخوذ من (عقد)، وهنا اختار نصاً قصيراً لابن فارس في توضيح الكلمة لغوياً، حيث يقول: «العين والقاف والدال أصل واحد يدل على شد وشدة وثوق ... يقال: اعتقد فلان عقدة، أي اتخذها... وعقد قلبه على كذا فلا ينزع عنه»[1].

وللعلماء في تحديد مصطلح الاعتقاد عدة مناهج :

❑ المنهج الأول :

أن الاعتقاد هو الإدراك الجازم :

قال ابن حزم : «الاعتقاد هو استقرار حكم بشيء في النفس، إما عن برهان، أو اتباع من صح برهان قوله فيكون علماً يقيناً ولا بد، وإما عن اقناع فلا يكون علماً متيقناً؛ ويكون إما حقاً أو باطلاً، وإما لا عن اقناع ولا عن برهان فيكون إما حقاً بالبخت وإما باطلاً بسوء الجد»[2].

وقال ابن برهان: «من اعتقد الشيء أو المعلوم على ماهو عليه من غير ضرورة ولا نظر كان عالماً، ومن اعتقده على خلاف ماهو عليه كان جاهلاً، ومن اعتقد الشيء على[3] ما هو عليه تخميناً، ولم يستند ذلك الاعتقاد إلى ضرورة أو نظر كاعتقاد العامي حدث العالم فهذا الاعتقاد لا يسمى علماً... ولا يسمى جهلاً... إن الاعتقاد إنما ينقسم إلى ثلاثة أقسام لأنا نعلم أن العلم هو الذي ينقسم إلى الضرورة والنظر، والاعتقاد تارة يكون مستنداً

---

١) معجم مقاييس اللغة (عقد) ٨٦/٤، وانظر: المعجم الوسيط (عقد) ٦١٤/٢.

٢) الإحكام لابن حزم ٤١/١.

٣) في الأصل: على خلاف؛ والصواب حذف خلاف.

إلى دليل وتارة يقع موافقاً الحق ابتداءً »[1].

وعلى هذا المنهج فإن الاعتقاد اصطلاحاً يشمل :

- العلم وهو الإدراك الجازم المطابق عن دليل.
- ويشمل القطع الناتج عن التقليد إذ هو إدراك جازم عن غير دليل سواء وافق مافي الحقيقة أم لا.
- كما يشمل القطع لشبهة ظنها صاحبها دليلاً وهي ليست كذلك.
- ويشمل أيضاً القطع الناتج عن غير دليل ولا تقليد ولا شبهة.

ويترجح لديَّ أن الاعتقاد على هذا المنهج مساوٍ للقطع في الاصطلاح.

المنهج الثاني :

أن الاعتقاد هو الإدراك الجازم مع عدم معرفة مطابقته للواقع.

قال الباجي : « الاعتقاد تيقن المعتقد من غير علم، ومعنى ذلك أن يتيقن بغير العلم؛ لأن العلم يتضمن التيقن ومن علم شيئاً تيقنه، وقد يتيقن المتيقن بغير علم وهذا هو الاعتقاد، والذي يتميز به اليقين من العلم أن المعتقد يتيقن الشيء وهو على خلاف مايعتقده ومحال أن يعلم الشيء ولا يكون على مايعلمه ... ولذلك ينقسم الاعتقاد إلى قسمين : صحيح وفاسد، فمن اعتقد الشيء على ماهو به فاعتقاده صحيح، ومن اعتقد الشيء على ماليس به فاعتقاده فاسد؛ واعتقاده ذلك جهل، ولذلك حددنا الجهل بأنه اعتقاد المعتقد على ماليس به »[2].

وبذلك يشمل الاعتقاد على هذا المنهج الإدراك الجازم غير المطابق، لأنه لايمكن تصور إدراك جازم مع معرفة المدرك عدم مطابقته للواقع، كما يشمل الإدراك الجازم المطابق إذا لم يعلم المدرِك مطابقته للواقع.

---

1) الوصول إلى الأصول ١٣٣/٢ - ١٣٤.

وانظر : شرح تنقيح الفصول ص٣٥٠، و شرح لمعة الاعتقاد ص١٤.

2) الحدود ص٢٨ - ٢٩.

ومما سبق ينتج أن الاعتقاد عند أصحاب هذا المنهج جزء من القطع؛ لأن جميع مايدخل تحت الاعتقاد يدخل تحت القطع، وهناك أمور تدخل تحت القطع وليست داخلة تحت الاعتقاد كبعض أنواع العلم إذ العلم إدراك جازم مطابق لدليل، ومنه ما لا يعلم صاحبه مطابقته للواقع فيكون داخلاً في الاعتقاد وفي القطع، ومنه مايعلم صاحبه مطابقته للواقع فيكون قطعاً وليس اعتقاداً على هذا المنهج.

❑ المنهج الثالث :

ان الاعتقاد هو الإدراك الجازم لغير دليل .

قال الباجي -بعد كلامه السابق- : «ويصح أن نريد بقولنا : تيقن المعتقد من غير علم؛ أنه تيقن ليس من متضمن العلم ولا بسببه، والاعتقاد عند القائل بهذا القول أحد أضداد العلم كالشك والظن، لأنه إذا كان اليقين من مقتضى العلم خرج عن أن يكون اعتقاداً وكان علماً، فإذا عري عن ذلك صار اعتقاداً، فمحال اجتماع العلم والاعتقاد لكونهما ضدين خلافيين»[1] .

وقال أبو الخطاب: «فأما الاعتقاد فهو القطع على ماخطر بالبال»[2] .

فالاعتقاد على هذا المنهج يشمل الإدراك الجازم سواء طابق الواقع كالتقليد والقطع الناتج عن تخمين، أو خالفه كالجهل المركب بشرط عدم استناد هذا الإدراك إلى دليل.

وبهذا يظهر أن الاعتقاد عندهم جزء من القطع؛ لأن القطع يشمل الإدراك الجازم المطابق لدليل وهو العلم كما يشمل الإدراك الجازم لغير دليل.

---

١) الحدود ص٢٩.

٢) التمهيد ١/٦٤.

❑ المنهج الرابع :

أن الاعتقاد هو الإدراك الجازم الناتج عن عدم الالتفات لنقيضه.

قال الغزالي: « الاعتقاد معناه: السبق إلى أحد معتقدي الشاك مع الوقوف عليه من غير إخطار نقيضه بالبال، ومن غير تمكين نقيضه من الحلول في النفس »[1].

وقال الزركشي: « الإدراك مع الحكم إما أن يكون جازماً أو لا، فإن كان جازماً لا يقبل التغير أي لا في نفس الأمر ولا بالتشكيك فهو العلم، وإن قبله فهو الاعتقاد؛ ثم إن طابق الواقع فصحيح كاعتقادنا حدوث العالم، وإلاّ ففاسد كاعتقاد الفلاسفة قدمه »[2].

وقال ابن النجار[3]: «ما عنه الذكر الحكمي إما أن يحتمل متعلقه النقيض بوجه أو لا. الثاني: العلم، والأول إما أن يحتمله عند الذاكر لو قدره أو لا. الثاني الاعتقاد، فإن طابق فصحيح وإلاّ ففاسد »[4].

ولعل أصحاب هذا المنهج بنوه على أن العلم لا يرد عليه الاحتمال أصلاً، سواء كان هذا الاحتمال ناشئاً عن دليل أو لم يكن كذلك، والراجح لديَّ أن العلم قد يرد عليه احتمال لم ينشأ عن دليل.

والاعتقاد على هذا المنهج جزء من القطع؛ قسيم للعلم؛ فالقطع قسمان: علم واعتقاد، والاعتقاد يشمل قطع المقلد، والقطع الناشىء عن تخمين، والجهل المركب.

---

١) المستصفى ٧٨/١.

٢) تشنيف المسامع ق ١ ص١٨٢.

٣) تقي الدين أبو بكر محمد بن أحمد بن عبدالعزيز ابن النجار الفتوحي: فقيه حنبلي؛ محدث أصولي، توفي بمصر سنة ٩٧٢هـ.

من مؤلفاته: «شرح الكوكب المنير»، و «مختصر التحرير»، و «منتهى الإرادات».

انظر: (شذرات الذهب ٣٩٠/٨، النعت الأكمل ص١٤١، السحب الوابلة ص٣٤٧، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ص٤٤٠).

٤) مختصر التحرير ص١١، وانظر: تيسير التحرير ١٠/١.

❑ **المنهج الخامس :**

أن الاعتقاد هو مجرد الإدراك :

قال القرافي : « الاعتقاد المتعلق برجحان المعتقد ، قد يكون علماً كما نعتقد نحن في رجحان أذى العقرب وغلبته فإنه معلوم لنا ، وقد يكون ظناً في حق من لم يرها قط ولكن نظر إلى شوكتها وسرعة حركتها فيغلب على ظنه أنها حيوان مؤذ ، وقد يكون شكاً كما إذا استوى عنده الأمران ، أو تقليداً كما إذا سألنا وقلدنا ، أو جهلاً مركباً بأن يكون رأى في أرضه حيواناً مباركاً يشبهها فظن أنها ذلك الحيوان ، واعتقد أنها عظيمة النفع عديمة الضرر كذلك الحيوان الذي بأرضه ، لأنه لم يرها إلاّ الآن فهذا جهل مركب . فظهر أن الاعتقاد المتعلق بالرجحان الكائن في الحقائق التي هي المعتقدات ينقسم إلى خمسة أقسام : العلم ، والظن ، والتقليد ، والجهل المركب ، والشك . . . »[1] .

وقال ابن تيمية : « الكلام في كون الشيء يفيد الاعتقاد علماً أو ظناً غير الكلام في الاستدلال به واعتقاد موجبه »[2] .

وقال الأصفهاني : « الاعتقاد الراجح المتناول : لليقين والظن والتقليد »[3] .

فيدخل على هذا المنهج في الاعتقاد جميع الإدراكات ، والقطع واحد منها ، فيكون القطع جزءاً من الاعتقاد عند هؤلاء .

والاختلاف بين هذه المناهج اختلاف في الاصطلاح ، ولا مشاحة في

---

١) نفائس الأصول ق ١ ص١٤٦ - ١٤٧ .

٢) المسودة ص ٣٧١ .

٣) بيان المختصر ٢٠/١ ، وانظر : دستور العلماء ٣٤١/٢ .

الاصطلاح، إلاّ أن أرجحها لديّ هو الأول لموافقته للغة؛ قال ابن منظور[1] : « العقد : نقيض الحل»[2]، والاعتقاد مصدر اعتقد كذا إذا اتخذه عقيدة، بمعنى أن المرء عقد عليه قلبه[3].

---

1) جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الأنصاري: لغوي كاتب مؤرخ، ولد سنة ٦٣٠هـ، وتوفي سنة ٧١١هـ بمصر.

من مؤلفاته: «لسان العرب»، و «مختار الأغاني»، و «مختصر تاريخ دمشق».

انظر: (فوات الوفيات ٤٩/٤، شذرات الذهب ٢٦/٦، مفتاح السعادة ١٢١/١، هدية العارفين ١٤٢/٢).

2) لسان العرب (عقد) ٢٩٦/٣، وانظر: الفروق للعسكري ص٨٥.

3) انظر: الكواشف الجلية ص ٥١، شرح الواسطية للفوزان ص٩.

المطلب الرابع
علاقة القطع اصطلاحاً بالطمأنينة

الطمأنينة في اللغة السكون[1].

وأما عن تعريف الطمأنينة في الاصطلاح فقال النسفي: «الطمأنينة عندهم ما اطمأن القلب إليه برجحان جانب الصدق مع احتمال أن يتخالجه شك أو يعتريه وهم»[2].

وقال القاءآني: «علم طمأنينة أي يطمئن به القلب فوق الظن مع توهم الكذب»[3].

فقد أثبت هؤلاء العلماء من الحنفية مرتبة بين القطع والظن سموها الطمأنينة، وهذا غريب منهم لأنهم يرون أن الاحتمال قد يرد على القطع فلا يلغيه كما سبق.

وهناك اصطلاح آخر في الطمأنينة قال علاء الدين البخاري: «ومعنى الطمأنينة عندهم ما يحتمل أن يتخالجه -أي: يقع فيه- شك، أو يعتريه -أي يغشاه ويدخله- وهم -أي غلط؛ من وهم يهم إذا غلط-، وإنما قيد بقوله: عندهم؛ لأنا نوافقهم في أنه (أي المتواتر) يوجب علم طمأنينة أيضاً؛ ولكنا نعني بالطمأنينة اليقين هاهنا؛ لأنها تطلق على اليقين أيضاً لاطمئنان القلب إليه، قال الله تعالى إخباراً عن إبراهيم عليه السلام: ﴿وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾[4] أراد به كمال اليقين، فقال معناها عندهم كذا ليتحقق الخلاف»[5].

---

١) الصحاح (طمن) ٢١٥٨/٦، لسان العرب (طمن) ٢٦٨/١٣.

٢) كشف الأسرار للنسفي ٧/٢.

٣) شرح المغني ق١ / ص٧٩٧.

٤) سورة البقرة آية رقم ٢٦٠.

٥) كشف الأسرار للبخاري ٦٦١/٢.

وبالنظر في النصوص القرآنية وتفسيرها نجد أنها موافقة للاصطلاح الثاني، فقوله تعالى عن إبراهيم: ﴿لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾[1] أي: ليزداد قلبي يقيناً[2]، وقوله: ﴿وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكْرِ اللَّهِ﴾[3] أي: تسكن إليه من غير شك[4]، وقوله: ﴿يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ﴾[5] أي: الموقنة المصدقة[6].

فيكون معنى الطمأنينة على هذا زيادة اليقين؛ فعلى هذا تكون الطمأنينة جزءاً من القطع، فما ازداد فيه اليقين فهو طمأنينة وقطع، وماكان يقيناً مجرداً بلا زيادة، فهو حينئذ قطع بدون طمأنينة.

---

١) سورة البقرة آية رقم ٢٦٠.

٢) زاد المسير ٣١٣/١، تفسير ابن كثير ٣٣٨/١، الجامع لأحكام القرآن ١٩٣/٣.

٣) سورة الرعد آية رقم ٢٨.

٤) زاد المسير ٣٢٧/٤، تفسير ابن كثير ٥٦٢/٢، تفسير القاسمي ٣٦٠/٩.

٥) سورة الفجر آية رقم ٢٧.

٦) تفسير الطبري ٥٨٠/١٢، زاد المسير ١٢٣/٩، الجامع لأحكام القرآن ٣٩/٢٠.

المطلب الخامس
العلاقة بين القطع اصطلاحاً والجزم

الجزم في اللغة القطع[1].

وبالبحث في كتابات الأصوليين لم أجد تعريفاً محدداً للجزم اصطلاحاً، ويمكن من خلال ثنايا كلامهم استخلاص مفهومين للجزم:

❑ **الأول:**

أن الجزم في مرتبة وسط بين الظن، وبين اليقين والعلم.

قال الغزالي: «وربما يبقى (يعني العلم) ملتبساً باعتقاد المقلد الشيء على ماهو به عن تلقف، لا عن بصيرة، وعن جزم لا عن تردد»[2].

وقال: «النفس إذا أذعنت للتصديق بقضية من القضايا؛ وسكنت إليها فلها ثلاثة أحوال، أحدها: أن يتيقن ويقطع به وينضاف إليه قطع ثانٍ وهو أن يقطع بأن قطعها به صحيح... الحالة الثانية: أن تصدق بها تصديقاً جزماً لا تتمارى فيه ولا تشعر بنقيضها البتة؛ ولو اشعرت بنقيضها تعسر إذعانها للإصغاء إليه؛ ولكنها لو ثبتت وأصغت، وحُكي لها نقيض معتقدها عمن هو أعلم الناس عندها كنبي أو صدّيق أورث ذلك فيها توقفاً ولنسم هذا الجنس اعتقاداً جزماً... الحالة الثالثة: أن يكون لها سكون إلى الشيء والتصديق به وهي تشعر بنقيضه، أو لا تشعر لكن لو أشعرت به لم ينفر طبعها عن قبوله وهذا يسمى ظناً... وكافة الخلق -إلا آحاد المحققين- يسمون الحالة الثانية يقيناً ولا يميزون بين الحالة الثانية والأولى، والحق

---

١) معجم مقاييس اللغة (جزم) ٤٥٤/١، الصحاح (جزم) ١٨٨٧/٥، النهاية (جزم) ٢٧٠/١، لسان العرب (جزم) ٩٧/١٢.

٢) المستصفى ٧٨/١.

أن اليقين هو الأول؛ والثاني مظنة الغلط»[1].

ويظهر من هذا أنه يرى أن الجزم في مرتبة وسط بين اليقين والظن.

وقال ابن قدامة: «اليقين ما أذعنت النفس إلى التصديق به، وقطعت به، وقطعت بأن قطعها به صحيح... ولنا حالة ثانية: وهي أن تصدق بالشيء تصديقاً جزمياً لا تتمارى فيه و لا تشعر بنقيضه البتة، ولو أشعرت بنقيضه لعسر إذعانها للإصغاء ولكن لو ثبتت وأصغت وحكي لها نقيضه عن صادق أورث ذلك توقفاً عندها وهذا اعتقاد أكثر الخلق، وكافة الخلق يسمون هذا يقيناً إلاّ آحاداً من الناس...»[2]، ثم ذكر الظن.

وقال أمير بادشاه: «وقد يراد بالاعتقاد مايعم اليقين والجزم والظن والجهل المركب وهو المشهور عند المتكلمين والمراد هاهنا»[3]، فجعل الجزم في مرتبة مستقلة عن اليقين والظن.

وماذكروه يظهر أنه مبني على أن العلم واليقين هما الإدراك الذي لا يرد عليه احتمال مطلقاً؛ وسبق أن بينت أن الراجح خلاف هذا.

كما أن رأيهم هنا يخالف ماشتهر بأن الظن مراتب وما يزال يزداد حتى يكون علماً يقينياً.

قال الغزالي: «وهذا يسمى ظناً وله درجات في الميل إلى الزيادة والنقصان لا تحصى... لايزال يترقى قليلاً إلى أن ينقلب الظن علماً»[4].

وقال ابن قدامة: «فهو يسمى ظناً وله درجات في الميل إلى النقصان والزيادة لا تحصى فمن سمع من عدل شيئاً سكنت نفسه إليه فإن انضاف إليه ثانٍ زاد السكون حتى يصير يقيناً»[5].

ويبقى هنا سؤال وهو ما علاقة الجزم على هذا المفهوم بالقطع، يظهر لي أن أصحاب هذا المفهوم يرون أن الجزم نوع من أنواع القطع، فكأن

---

١) المستصفى ١/١٣٥ - ١٣٧.
٢) روضة الناظر ١/١٢٩-١٣٠.
٣) تيسير التحرير ١/١٠.
٤) المستصفى ١/١٣٧.
٥) روضة الناظر ١/١٢٩-١٣٠.

القطع يشمل اليقين وهو قطع النفس بشيء مع قطعها بأن قطعها صحيح.

كما يشمل الجزم وهو قطع النفس بشيء بحيث لا تلتفت إلى ماسواه إلا بنوع كلفة.

❑ أما المفهوم الثاني :

فهو أن الجزم هو القطع.

قال الرازي: «حكم الذهن بأمر على أمر إما أن يكون جازماً أو لا يكون، فإن كان جازماً فإما أن يكون مطابقاً للمحكوم عليه أو لا يكون، فإن كان مطابقاً فإما أن يكون لموجب أو لا يكون، فإن كان لموجب فالموجب إما أن يكون حسياً، أو عقلياً أو مركباً منهما، فإن كان حسياً فهو العلم الحاصل من الحواس الخمسة... وأما الذي لا يكون لموجب اعتقاد المقلد، وأما الجازم غير المطابق فهو الجهل»[1].

فهو يرى أن الجزم بالحكم يشمل: العلم والتقليد والجهل المركب.

وقال القرافي: «كثيراً مانجزم بالشيء ثم ينكشف الأمر بخلافه... والجواب... أن تلك الصور إنما حصل فيها الاعتقاد، ولو حصل العلم لم يجز أن ينكشف الأمر بخلافه»[2].

ومن هذا نفهم أنه يدخل الاعتقاد والعلم في الجزم.

وقال الطوفي: «حكم العقل بأمر على أمر إما جازم أو غير جازم، والجازم إما غير مطابق وهو الجهل المركب، أو مطابق؛ وهو إما لغير موجب وهو التقليد... أو لموجب...»[3].

وبناءً على هذا المفهوم يتطابق مدلول القطع اصطلاحاً مع مدلول الجزم.

---

١) المحصول ١٢/١.

٢) شرح تنقيح الفصول ص ٣٥٠.

٣) شرح مختصر الروضة ١٧٤/١، وانظر: تقريب الوصول ص ٤٥، المنتخب ٣/١، تشنيف المسامع ق ١٨٢/١، البحر المحيط ٥١/١.

المطلب السادس

علاقة القطع اصطلاحاً بالحق والصواب

الحق في اللغة خلاف الباطل، ويقال: حق الشيء إذا وجب[1].

وعن معناه في الاصطلاح قال ابن حزم: « الحق هو كون الشيء صحيح الوجود »[2].

وقال الجويني: «وأما الحق فهو الثبوت، ويختلف في الاستعمال باختلاف مايضاف إليه»[3].

وقال الآمدي: « الحق هو الثابت اللازم وهو نقيض الباطل »[4].

وقال النسفي: « الحق هو الثابت؛ لأنه يذكر في مقابلة الباطل الذي هو المعدوم »[5].

وقال صفي الدين الهندي[6]: «يقال الحق لما يقابل الباطل، لأنه جدير بالثبوت كما ان الباطل جدير بالزهوق، ومنه يقال لذات الشيء وماهيته: حقيقته لأنها الثابتة واللازمة له»[7].

○ أما معنى الصواب لغة فيقول ابن فارس: « الصاد والواو والباء

---

١) مجمل اللغة (صوب) ٢١٥/١، الصحاح (صوب) ١٤٦٠/٤ - ١٤٦١.

٢) الإحكام لابن حزم ٤٢/١.

٣) الكافية في الجدل ص ٤٣.

٤) الإحكام للآمدي ٥١/١.

٥) كشف الأسرار للنسفي ٢٢٥/١.

٦) أبو عبدالله صفي الدين محمد بن عبدالرحيم بن محمد الأرموي الهندي: فقيه شافعي؛ أصولي. ولد سنة ٦٤٤هـ بالهند؛ وتوفي سنة ٧١٥هـ بدمشق.
من مؤلفاته: «نهاية الوصول»، و «الفائق». و «الرسالة السيفية».
انظر: (العبر ٤١/٤، طبقات الشافعية للإسنوي ٥٣٤/٢، البداية والنهاية ٧٤/١٤، شذرات الذهب ٣٧/٦).

٧) نهاية الوصول ق١ ص٢٢٠.

أصل صحيح يدل على نزول شيء واستقراره قراره، ومن ذلك الصواب في القول والفعل، كأنه أمر نازل مستقر قراره، وهو خلاف الخطأ»[1].

وللعلماء في تعريف الصواب اصطلاحاً عبارات متعددة ومعناها واحد ومن ذلك:

قول السمعاني[2] : «الصواب ما أصيب به المقصود بحكم الشرع»[3].

وفي جامع العلوم: «الصواب في الاصطلاح:الأمر الثابت الذي لا يسوغ انكاره»[4].

ومن خلال ماسبق يتضح أن الفرق بين القطع وبين الحق والصواب يتمثل في جانبين:

الأول : أن القطع نوع من أنواع الإدراك، أما الصواب والحق فهما في الأشياء المدرَكة.

الثاني : أن الحق والصواب أمور قطعية في ذاتها لكنها قد يتعلق بها الظن بحيث يظن المرء أن هذا الرأي هو الحق والصواب، وأما القطع فلا تعلق للظن به.

---

١) معجم مقاييس اللغة (صوب) ٣/٣١٧.

٢) أبو المظفر منصور بن محمد بن عبدالجبار السمعاني التميمي: فقيه شافعي، مفسر محدث أصولي، ولد سنة ٤٢٦هـ في مرو، وتوفي سنة ٤٨٩هـ بها.
من مؤلفاته: «قواطع الأدلة»، و «البرهان في الخلاف»، و «الأمالي في الحديث».
انظر: (الأنساب للسمعاني ٧/١٣٩، المنتظم ٩/١٠٢، سير أعلام النبلاء ١٩/١١٤، طبقات الشافعية للإسنوي ٢/٢٩).

٣) قواطع الأدلة ق١ ص١٧.

٤) جامع العلوم (دستور العلماء) ٢/٢٥٤.

المطلب السابع
علاقة القطع اصطلاحاً بالدليل

الدليل في اللغة:الأمارة في الشيء[1]، يقال: دل يدل إذا هدى[2].

والأصوليون يستعملون لفظ الدليل في اصطلاحين:

○ الاصطلاح الأول: الطريق الموصل إلى العلم.

قال الجصاص: «الدليل هو الذي إذا تأمله الناظر أو المستدل أوصله إلى العلم بالمدلول»[3].

وقال الباقلاني[4]: «جميع مايستدل به على الأحكام على ضربين، فضرب منها: أدلة يوصل صحيح النظر فيها إلى العلم بحقيقة المنظور فيه، وما هذه حاله موصوف بأنه دليل على قول جميع مثبتي النظر وباتفاق المتكلمين والفقهاء... والضرب الثاني: أمر يوصل النظر فيه إلى الظن وغالب الظن، ويوصف هذا الضرب بأنه أمارة على الحكم ويخص بهذه التسمية للفرق بينه وبين مايؤدي النظر فيه إلى العلم والقطع وهذا تواضع من الفقهاء والمتكلمين»[5].

وقال أبو الحسين البصري: «الدلالة هي ما النظر الصحيح فيها يفضي

---

1) معجم مقاييس اللغة (دل) ٢/٢٥٩.

2) تهذيب اللغة (دل) ١٤/٦٦.

3) الفصول ص ٥٥، وانظر: منه ص ٥٧.

4) أبو بكر محمد بن الطيب ابن الباقلاني: فقيه مالكي أصولي، توفي سنة ٤٠٣هـ.
من مؤلفاته: «إعجاز القرآن»، و «التمهيد» في الرد على الملحدة والرافضة والخوارج، و «التقريب والإرشاد».
انظر: (تاريخ بغداد ٥/٣٧٩، تبيين كذب المفتري ص ٢١٧، سير أعلام النبلاء ١٧/١٩٠، الديباج المذهب ٢/٢٢٨).

5) التقريب والإرشاد ١/٢٢١ - ٢٢٢، وانظر: منه ١/٢٠٢.

إلى العلم، والأمارة هي ما النظر الصحيح فيها يفضي إلى غالب الظن»[1].

وقال الجويني: «ماصار إليه معظم المحققين أن اسم الدلالة يتخصص بما يقتضي العلم من الأدلة السمعية والعقلية، فأما ما لا يقتضي العلم فسمي أمارة»[2].

والباقلاني كما سبق ينسب هذا الاصطلاح إلى الفقهاء والمتكلمين، وقد وافقه على نسبة هذا الاصطلاح للمتكلمين جماعة من العلماء منهم: الخطيب البغدادي[3]، والشيرازي[4]، وصفي الدين الهندي[5]، والزركشي[6].

والسمعاني يضيف هذا الاصطلاح إلى أكثر المتكلمين لا إلى جميعهم [7]، وقد ذكر أبو يعلى[8]،

---

1) المعتمد ٥/١، وانظر: شرح العمد ٢٩٠/١، والمعتمد ١٦٥/١.

2) التلخيص ق ٣، وانظر: منه ق ٢، والبرهان ٨٤٦/٢، وممن اختار هذا الرأي الأسمندي في بذل النظر ص ٨، و ٢٠٧، والسمعاني في قواطع الأدلة ق١ ص٨، والقرافي في شرح تنقيح الفصول ص ٣٣٩، ونفائس الأصول ق ١٦٤/١ و ٢١٩، وقال الطوفي في شرح مختصر الروضة ٦٧٣/٢ عن هذا الاصطلاح: «ولعله أقرب إلى التحقيق»، كما اختاره ابن الحاجب، انظر: بيان المختصر ٣٥/١، وابن عقيل انظر: أصول ابن مفلح ق ١٥/٢، وابن جزي في تقريب الوصول ص ٤٩، والرازي في المحصول ١٥/١، وقانون التأويل ص ٥٢٩، والسجستاني في الغنية ص ٢٤، والنسفي في كشف الأسرار ٥٩٢/٢.

3) الفقيه والمتفقه ٢٣/٢.

4) شرح اللمع ١٥٥/١، وفي اللمع ص ٣ نسبه لأكثر المتكلمين.

5) نهاية الوصول ق ٢٣/١.

6) البحر المحيط ٣٥/١.

7) قواطع الأدلة ق ٣٣/١.

8) القاضي أبو يعلى محمد بن الحسين بن محمد بن الفراء: فقيه حنبلي، مفسر أصولي، ولد سنة ٣٨٠هـ؛ وتوفي سنة ٤٥٨هـ.

من مؤلفاته: «العدة»، و «أحكام القرآن»، و «كتاب الروايتين والوجهين»، و «إبطال التأويلات لآيات الصفات».

انظر: (تاريخ بغداد ٢٥٦/٢، طبقات الحنابلة ١٩٣/٢، المنتظم ٢٤٣/٨، سير أعلام النبلاء ٨٩/١٨).

والمجد ابن تيمية[1] أنه حكي عن بعض المتكلمين[2]، كما نسبه لبعضهم أبو الخطاب[3].

وأما نسبة هذا الرأي إلى الفقهاء فبعض العلماء لايرتضون هذه النسبة، قال الخطيب: « الفقهاء يسمون أخبار الآحاد دلائل والقياس وكل ما أدى إلى غلبة الظن سموه حجة ودليلاً »[4]، ومثله الآمدي[5]، والقرافي[6]، وصفي الدين الهندي[7]، والزركشي[8]، وقد نسبه السمعاني إلى بعض الفقهاء[9]. كما نسبه الباجي إلى بعض أصحابهم[10].

كما نسبه الآمدي إلى الأصوليين[11]، وقد رده الزركشي فقال: «وزعم

---

1) مجدالدين أبو البركات عبدالسلام بن عبدالله بن الخضر ابن تيمية الحراني: فقيه حنبلي؛ محدث أصولي؛ مفسر مقرئ. ولد سنة ٥٩٠هـ تقريباً بحران؛ وتوفي بها سنة ٦٥٢هـ وقيل: ٦٥٣هـ.

من مؤلفاته: «المنتقى في أحاديث الأحكام»، و «المحرر في الفقه»، و «أرجوزة» في القراءات، و «أحاديث التفسير».

انظر: (سير أعلام النبلاء ٢٩١/٢٣، ذيل طبقات الحنابلة ٢٤٩/٢، فوات الوفيات ٣٢٣/٢، المقصد الأرشد ١٦٢/٢).

2) العدة ١٣١/١، المسودة ص ٥٧٣.

3) التمهيد ٦١/١.

4) الفقيه والمتفقه ٢٣/٢.

5) الإحكام للآمدي ٢٧/١.

6) نفائس الأصول ق ١٦٤/١.

7) نهاية الوصول ق ١ ص ٢٢.

8) تشنيف المسامع ق ١٦١/١، وانظر: البحر المحيط ٣٥/١، شرح الكوكب المنير ٥٣/١.

9) قواطع الأدلة ق ٣٣/١.

10) إحكام الفصول ص ٤٧، الحدود ص ٣٨.

11) الإحكام للآمدي ٢٧/١، وانظر: كاشف معاني البديع ق ٢٠٠/١، وشرح تنقيح الفصول ص ٣٣٩.

الآمدي أنه اصطلاح الأصوليين أيضاً، وليس كذلك، بل المصنفون في أصول الفقه يطلقون الدليل على الأعم من ذلك وصرح به جماعة... »[1].

ومن يرى تخصيص الدليل بما أفاد القطع يستند في ذلك إلى أن هذا من باب الاصطلاح ولا حجر فيه، وبه يحصل تمييز المسميات وينتفي الخلط بينها[2].

وأصحاب هذا الاصطلاح يسلمون عدم دلالة اللغة عليه وإنما هو اصطلاح محض؛ قال الباقلاني: «وهذا تواضع من الفقهاء والمتكلمين وليس من موجب اللغة لأن أهلها لا يفرقون بين الأمارة والدلالة... »[3].

وقال القرافي: « الدليل والبرهان موضوعان في عرف أرباب الأصول لما أفاد علماً »[4].

وفي البحر المحيط: « اختلف المتكلمون في إطلاق اسم الدليل على الظني، وإنما قصد بهذه التسمية الفصل بين المعلوم والمظنون، فأما في أصل الوضع فلم يختلفوا أن الجميع يسمى دليلاً وضعاً »[5].

كما أنهم يسلمون صحة اطلاق اسم الدليل على مايؤدي إلى الظن من طريق المجاز لا من طريق الحقيقة، قال الجصاص: «والضرب الثاني: يوجب علينا الرأي وأكبر الظن ولا يفضي إلى العلم بحقيقة المطلوب وذلك في أحكام الحوادث التي طريقها الاجتهاد ولم نكلف فيها إصابة المطلوب إذ[6] لم ينصب الله تعالى عليه دليلاً قاطعاً يفضي إلى العلم فسمي ذلك دليلاً

---

١) البحر المحيط ٣٥/١.

٢) التقريب والإرشاد ٢٢٢/١، الحدود للباجي ص ٣٨، التلخيص ق ٣، المستصفى ٨٦/٤، شرح تنقيح الفصول ص ٣٣٩، شرح مختصر الروضة ٦٧٣/٢، تشنيف المسامع ق ١/ ص١٦١.

٣) التقريب والإرشاد ٢٢٢/١ و ٢٢٣، وانظر: التلخيص ق٣.

٤) شرح تنقيح الفصول ص ٣٣٩، وانظر: نفائس الأصول ق ١ / ص٢١٩.

٥) البحر المحيط ٣٥/١ - ٣٦ حيث نقل ذلك عن ابن الصباغ.

٦) في المطبوع: إذا، ولعلها: إذ.

على وجه المجاز»[1].

وقال الغزالي: «تسمية الأمارات أدلة مجاز؛ فإن الأمارات لا توجب الظن لذاتها بل تختلف بالإضافة»[2].

وقد جعل الباجي هذا الاصطلاح ناشئاً من قولهم إن الحق متعدد في الظنيات[3]، إذ إن المصوبة يرون «أن الأدلة الظنية لا تحصل صفات تقتضي الظن كما تقتضي الأدلة اليقينية العلم، وإنما يحصل الظن اتفاقاً عندها... وليس فيها خطأ في نفس الأمر»[4].

وقد وجه إلى أصحاب هذا الاصطلاح اعتراض بأن اصطلاحهم هذا هو في الناحية النظرية عند تعريف الدليل فقط، وأما في مجاري كلامهم فإنهم يريدون بالدليل ما أفاد علماً أو ظناً[5].

فالرازي يقول في موضع: «أما الدليل فهو الذي يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم وأما الأمارة فهي التي يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيها إلى الظن»[6].

ويقول في موضع آخر: «أعني بالدليل القدر المشترك بين مايفيد الظن وبين مايفيد اليقين»[7].

فصرح بأنه يستعمل لفظ (الدليل) باصطلاح يغاير ماقرره أولاً، فهذا ماصرح به مما يدلنا على وجود مواضع استخدم فيها الدليل في غير ما اصطلح به عليه بدون أن يصرح بذلك.

والآمدي وهو ممن يميل إلى هذا الاصطلاح يقول: «وقولنا: «بدليل»

---

1) الفصول ص ٥٧.
2) المستصفى ٨٦/٤.
3) الحدود ٣٨.
4) البحر المحيط ٣٥/١، وانظر: المستصفى ٨٦/٤.
5) تعليق الشيخ عبدالرزاق عفيفي على الإحكام للآمدي ٩/١.
6) المحصول ١٥/١.
7) المصدر السابق ٥١١/٢.

يعم القاطع والظني»[1].

والقرافي الذي يقول: «المراد بالدلالة ما أفاد القطع؛ وبالأمارة ما أفاد الظن، لأن الدليل والبرهان موضوعان في عرف أرباب الأصول لما أفاد علماً، والأمارة لما أفاد الظن»[2].

ويقول: «دليل فعيل بمعنى فاعل لأنه مرشد والبرهان مرادف له؛ وهما ما أفاد علماً، والأمارة ما أفاد ظناً»[3].

لكنه لما ذكر أدلة الأحكام ذكر منها مايفيد الظن فهو يقول: «أدلة مشروعيتها (يعني: الأحكام) الكتاب والسنة والإجماع... والاستصحاب... والأخذ بالأخف وفعل الصحابي ... وفعل الخلفاء الأربعة وإجماعهم والإجماع السكوتي وإجماع لا قائل بالفرق فيه ...»[4].

ومن خلال ماسبق يتبين للقارئ أن بين القطع اصطلاحاً؛ وبين الدليل على هذا الاصطلاح ثلاثة فروق:

الأول : أن الدليل طريق للإدراك، أما القطع فهو نوع من أنواع الإدراك، فكان الدليل هو الطريق الموصل، والقطع هو نتيجة ذلك الطريق.

الثاني : أن القطع قد يحصل بلا دليل، بطريق التقليد أو نحوه، بينما الدليل متى ماوجد فيه شرطه وهو النظر الصحيح لابد أن ينتج منه مدلول قطعي.

الثالث : أن الدليل يُنتج بالنظر الصحيح فيه مدلولاً مطابقاً، والقطع قد يكون مطابقاً وقد لا يكون كذلك.

---

١) الإحكام للآمدي ٣/٦٠.

٢) شرح تنقيح الفصول ص ٣٣٩.

٣) نفائس الأصول ق ١/١٦٤.

٤) الفروق ١/١٢٨.

○ **الاصطلاح الثاني : اطلاق لفظ الدليل على ما أفاد مدلولاً مقطوعاً به أو مظنوناً .**

قال أبو يعلى : « الدليل هو المرشد إلى المطلوب . . . ولا فرق بين أن يكون معلوماً وبين أن يكون مظنوناً »[1] .

وقال الباجي : « الدليل ماصح أن يرشد إلى المطلوب . . . ومن أصحابنا من قال إن الدليل إنما يستعمل فيما يؤدي إلى العلم ؛ وأما مايؤدي إلى غلبة الظن فإنما هي أمارة ، وهذا ليس بصحيح »[2] .

وقال أبو إسحاق الشيرازي : « الدليل هو المرشد إلى المطلوب ، والموصل إلى المقصود ؛ ويستعمل ذلك فيما يوجب العلم والظن »[3] .

وقال السمرقندي : « اسم الدليل أعم من سائر الأسماء فإنه يقع على جميع مايعرف به المعلوم . . . وكذا يقع على مايوجب العلم والعمل قطعاً ، وعلى مايوجب العمل والعلم ظاهراً لا قطعاً ، فإن القياس وخبر الواحد وظاهر النصوص تسمى أدلة وإن لم تكن قطعية »[4] .

وهذا الاصطلاح منسوب إلى الفقهاء[5] والأصوليين[6] .

---

١) العدة ١/١٣١ .

٢) إحكام الفصول ص ٤٧ ، وانظر : الحدود ص ٣٨ .

٣) شرح اللمع ١/١٥٥ ، وانظر : منه ٢/٨٦٦ ، واللمع ص٣ .

٤) ميزان الأصول ص ٧٠ - ٧١ .

٥) الفقيه والمتفقه ٢/٢٣ ، الإحكام للآمدي ١/٢٧ ، نفائس الأصول ق١/١٦٤ ، نهاية الوصول ق ١/٢٢ ، البحرالمحيط ١/٣٥ ، تشنيف المسامع ق ١/١٦١ ، شرح الكوكب المنير ١/٥٣ .

٦) البحر المحيط ١/٣٥ ، شرح الكوكب المنير ١/٥٣ .

وممن اختار هذا الاصطلاح : العكبري في رسالته في أصول الفقه ص ١٠٠ ، والخطيب في الفقيه والمتفقه ٢/٢٣ ، وأبو الخطاب في التمهيد ١/٦١ ، والسمعاني في قواطع الأدلة ١/٣٣ ، وابن العربي في المحصول ص ١٦١ ، وابن قدامة في روضة الناظر ٢/٥٨٠ ، والآمدي في الإحكام ٣/٢٩ ، والمجد ابن تيمية في المسودة

وقد استدل أصحاب هذا الاصطلاح على صحة اصطلاحهم بعدة أدلة منها :

١ - أن حقيقة الدليل هي ماأرشدك إلى المطلوب، سواء كان من طريق القطع أو من طريق الظن، فكل منهما مستحق لإطلاق اسم الدليل[١] .

٢ - أن الدليل اسم لغوي، وأهل اللغة لا يفرقون بين مايدل على مدلول قطعي؛ وبين مايدل على مدلول ظني بل الجميع يسمى دليلاً، فوجبت التسوية بينهما[٢] .

وأجاب الزركشي عن هذا الاستدلال بأن تخصيص الدليل بما ينتج العلم هو من باب الاصطلاح ولا حجر فيه؛ ولا يلزم من كون العر ب لا تعرفه منعه عرفاً[٣] .

٣ - أن الله تعالى قد أوجب علينا اتباع ماينتج ظناً، كما أوجب علينا اتباع ماينتج قطعاً، فلا فرق بينهما من جهة كونهما دليلاً على المطلوب؛ فصح إطلاق الدليل عليهما، فإذا كان الموصل إلى العلم يسمى دليلاً فكذلك الموصل إلى الظن؛ لأن كل واحد منهما مقصود في نفسه، وقد

ص٥٧٣، وابن الحاجب انظر: بيان المختصر ٣٥/١، وصفي الدين الهندي في الفائق ٦/١ و ٧ ونهاية الوصول ق ١ / ص١٩، وسراج الدين الهندي في كاشف معاني البديع ق ١/ ص٢٠٧، وابن مفلح ونسبه للأصحاب في أصوله ق ١٥/٢، وابن النجار في شرح الكوكب المنير ٥٢/١، والكمال ابن الهمام انظر: تيسير التحرير ٣٣/١، والزركشي في البحر المحيط ٣٥/١، ونسبه للدبوسي وأبي حامد الاسفراييني وأبي الطيب وابن الصباغ وسليم الرازي وابن عقيل والزاغوني، كما اختاره السرخسي في أصوله ٢٧٨/١ .

١) العدة ١٣١/١، شرح اللمع ١٥٥/١ .

٢) العدة ١٣١/١، شرح اللمع ١٥٦/١، اللمع ص ٣، قواطع الأدلة ق ٣٣/١، التمهيد ٦١/١، أصول ابن مفلح ق ١٥/٢ .

٣) تشنيف المسامع ق ١٦١/١ .

ورد التكليف به فلا وجه للتفرقة بينهما[1].

٤ - أن الأمارة قد تؤدي إلى العلم[2].

ولا يصح عندي هذا الاستدلال لأن كون الأمارة قد تؤدي للعلم لا ينتج أن الدليل قد يؤدي إلى الظن إذ لا علاقة بينهما.

وقد انتقد القرافي أصحاب هذا الاصطلاح بأنهم يسمون الأمارات الشرعية أدلة؛ ولا يسمون الأمارات العقلية كالنظر في القبلة وقيم المتلفات أدلة[3].

مع أنه في الفروق أدخل الأدلة الظنية في مسمى الأدلة كما أدخل الأمارات العقلية فيها، وفرّق بين الأدلة الشرعية وبين الأمارات العقلية في الفرق بين قاعدة أدلة مشروعية الأحكام، وبين قاعدة أدلة وقوع الأحكام، بأن الأولى محصورة وكل دليل منها بذاته متوقف على الشرع بخلاف أدلة وقوع الأحكام[4].

ويظهر لي أن الاصطلاح الأخير أولى، لأن المسألة اصطلاحية، وأكثر العلماء عليه، ومن لم يوافق عليه نظرياً استعمله حين التطبيق، ولا شك أن الخلاف في هذه المسألة إنما هو في الاصطلاح كما قال الطوفي: «والخلاف اصطلاحي»[5]، والخطيب يقول: «وما غلط الفقهاء ولا المتكلمون»[6]، وهذا هو الذي جعل الجويني يقول: «وهذا اختلاف هين المدرك»[7].

وعلى كلٍ فإن بين الدليل على هذا الاصطلاح وبين القطع اصطلاحاً عدة

---

١) شرح اللمع ١/١٥٦، التمهيد ١/٦١.

٢) إحكام الفصول ص٤٧.

٣) نفائس الأصول ق ١/١٦٥.

٤) الفروق ١/١٢٨.

٥) شرح مختصر الروضة ٢/٦٧٤.

٦) الفقيه والمتفقه ٢/٢٤.

٧) التلخيص ق ٣.

فروق، ثلاثة منها مماثلة للفروق بين القطع وبين الدليل على الاصطلاح الأول.

والرابع أن الدليل على هذا الاصطلاح قد ينتج الظن؛ وهو مغاير للقطع.

المطلب الثامن

العلاقة بين القطع اصطلاحاً والبرهان ومايشابهه

o أما البرهان فهو عند علماء اللغة: الحجة والدليل[1]، يقال: قد برهن عليه أي أقام الحجة[2].

وأما عند الأصوليين فإن منهم من يجعله بمعنى الدليل[3]، وقد سبق استيفاء الكلام عن الدليل وعلاقته بالقطع مما لا نحتاج معه إلى إعادة.

ومنهم من يرى أن الدليل يشمل القاطع والظني، وأن البرهان مختص بالقاطع قال ابن حزم: « الاعتقاد هو استقرار حكم بشيء في النفس إما عن برهان أو اتباع من صح برهان قوله فيكون علماً يقينياً ولا بد... والبرهان كل قضية أو قضايا دلت على حقيقة حكم الشيء، والدليل قد يكون برهاناً وقد يكون اسماً يعرف به المسمى... »[4].

ومنهم من يخصص البرهان بنوع من الأدلة، قال الغزالي: « البرهان عبارة عن مقدمتين معلومتين تؤلف تأليفاً مخصوصاً فيتولد بينهما نتيجة »[5].

ومنهم من يخصص البرهان بالقياس المنطقي اليقيني قال الأصفهاني: « البرهان هو القياس اليقيني المنتج لنتيجة قطعية أي يقينية »[6].

وعلى كل هذه الأقوال لا يخرج أن يكون البرهان هو الدليل أو يكون نوعاً من أنواعه، وقد سبق عقد المقارنة بين القطع اصطلاحاً وبين الدليل.

---

١) النهاية (برهن) ١٢٢/١، الصحاح (برهن) ٢٠٧٨/٥، القاموس المحيط (البرهان) ٢٠٣/٤.

٢) الصحاح (برهن) ٢٠٧٨/٥.

٣) التقريب والإرشاد ٢٠٧/١، العدة ١٣٣/١، المنهاج للباجي ص١١، الحدود ص ٣٧، أصول السرخسي ٢٧٨/١، الكافية ص ٤٨.

٤) الإحكام لابن حزم ٤١/١، وانظر: ميزان الأصول ص٧١.

٥) المستصفى ١١٦/١، وانظر: روضة الناظر ٩٢/١.

٦) بيان المختصر ٩١/١.

○ أما الحجة في اللغة فقال عنها ابن منظور: «الحجة: البرهان، وقيل: الحجة مادوفع به الخصم؛ وقال الأزهري: الحجة الوجه الذي يكون به الظفر عند الخصومة»[1].

أما الأصوليون فمنهم من يرى أن الحجة بمعنى الدليل[2].

ومنهم من يجعل الحجة اسماً لما دل على صحة الدعوى[3].

ومنهم من يجعلها اسماً لما دل على بطلان قول الخصم[4].

ومنهم من يرى أن الدليل خاص بما كان منطوقاً، والحجة عامة في كل مايجب اتباعه[5].

وعلى كل هذه الآراء لا تخرج الحجة عن أن تكون مماثلة للدليل أو مشابهة له، أو جزءاً من أجزائه، فلا احتاج إلى مقارنة بينها وبين القطع.

○ والآية في اللغة هي العلامة[6].

وهي عند علماء الحنفية مايوجب العلم قطعاً باعتبار التأمل فيها[7].

---

١) لسان العرب (حجج) ٢/٢٢٨، وانظر: تهذيب اللغة (حجج) ٣/٣٩٠، معجم مقاييس اللغة (حج) ٢/٢٩ و ٣٠، الصحاح (حجج) ١/٣٠٤، النهاية (الحجة) ١/٣٤١.

٢) التقريب والإرشاد ١/٢٠٧، الإحكام لابن حزم ١/٤١، العدة ١/١٣٣، المنهاج في ترتيب الحجاج ص١١، الحدود ص٣٧، الكافية ص ٤٨، ميزان الأصول ص ٧٢، نفائس الأصول ق ٢ / ص ١٢٨٥، وانظر: شرح المغني للقاءاني ق١ ص٧٦٩، والفقيه والمتفقه ٢/٢٤.

٣) انظر هذا الرأي في: العدة ١/١٣٣، الكافية ص ٤٨.

٤) البحر المحيط ١/٣٥.

٥) أصول السرخسي ١/٢٧٧، و ٢٧٨، الغنية ص ٢٤.

٦) معجم مقاييس اللغة (آي) ١/١٦٨، الصحاح (أيا) ٦/٢٢٧٥، النهاية (آية) ١/٨٨، القاموس المحيط (الآية) ٤/٣٠٣، لسان العرب (أيا) ١٤/٦١.

٧) أصول السرخسي ١/٢٧٨، الغنية ص٢٥، ميزان الأصول ص ٧٣.

وعند غيرهم بمعنى الدليل[1].

فالآية على كلا المعنيين لا تخرج عن معاني الدليل، فلا نحتاج إلى بيان العلاقة بين القطع والآية.

o العلامة في اللغة: السمة[2].

ويستخدم لفظ العلامة بمعنى الدليل[3]. ومن هنا فالفرق بين القطع والدليل، هو الفرق بين القطع والعلامة.

o السلطان لغة: الحجة[4].

وفي الاصطلاح هو من مرادفات الدليل[5]، فالفرق بين السلطان والقطع على ذلك واضح.

o والبيان في اللغة : إظهار المقصود بأبلغ لفظ وهو من الفهم وذكاء القلب، وأصله: الكشف والظهور[6].

وقيل : البيان لغة هو مايتبين به الشيء من الدلالة وغيرها[7].

ويراد بالبيان اصطلاحاً الدليل[8]، ومثل البيان البينة[9]، وعلى ذلك يكون الفرق بينهما وبين القطع متضحاً.

---

١) الكافية ص ٤٨.

٢) لسان العرب (علم) ٤١٩.

٣) الكافية ص ٤٨، ميزان الأصول ص ٧٠ و ٧٥.

٤) تهذيب اللغة (سلط) ٣٣٥/٤، معجم مقاييس اللغة (سلط) ٩٥/٣، الصحاح (سلط) ١١٣٣/٣.

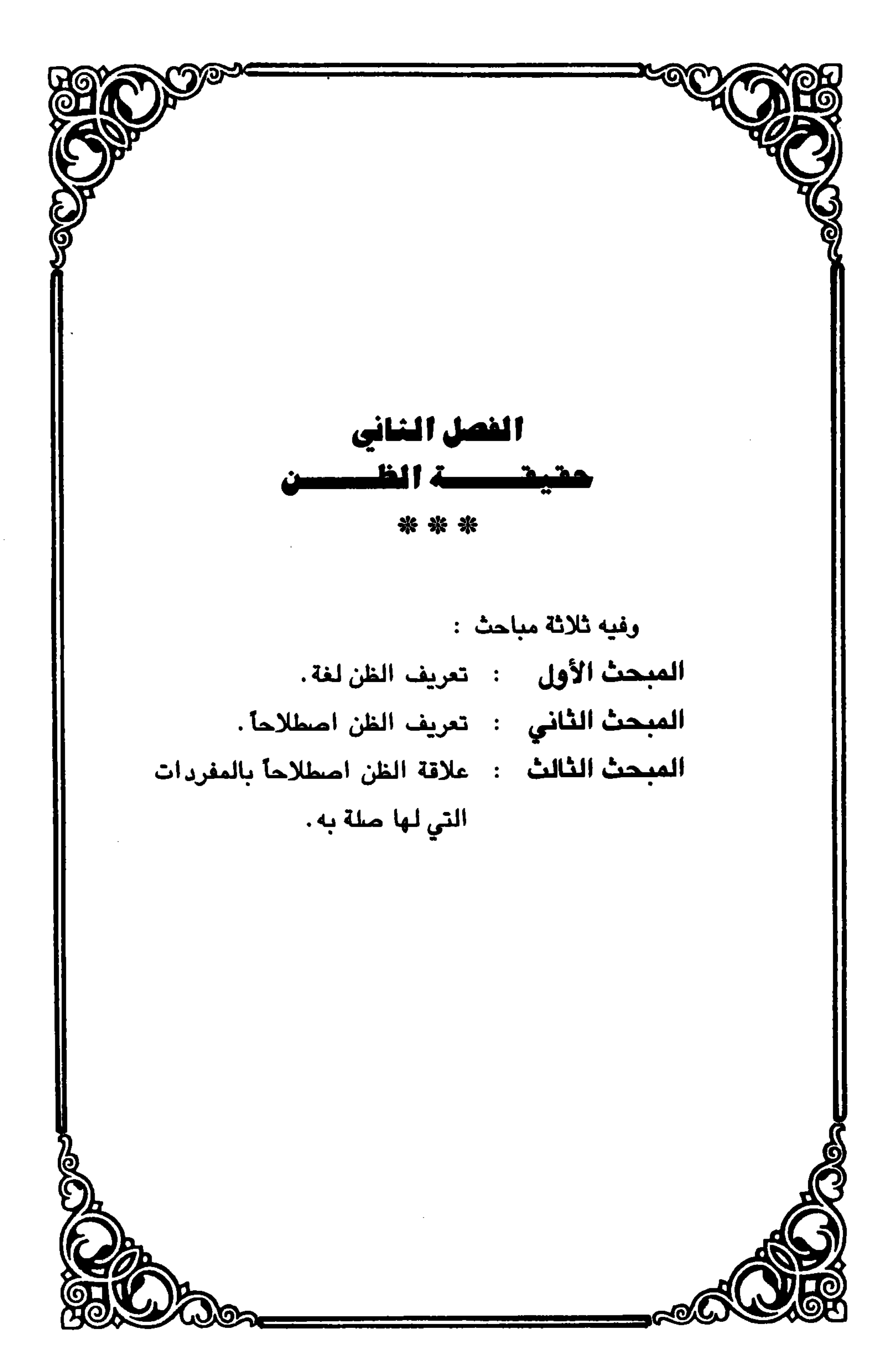
٥) التقريب والإرشاد ٢٠٧/١، المنهاج في ترتيب الحجاج ص١١.

٦) النهاية (بين) ١٧٤/١، وانظر: تهذيب اللغة (بان) ٥٠٠/١٥، الصحاح (بين) ٢٠٨٢/٥، لسان العرب (بين) ٦٨/١٣.

٧) الصحاح (بين) ٢٠٨٣/٥، لسان العرب (بين) ٦٧/١٣.

٨) التقريب والإرشاد ٢٠٧/١، الكافية ص٤٨، وانظر: ص ٦٠٢ من هذا البحث.

٩) أصول السرخسي ٢٧٨/١، الكافية ص٤٦، ميزان الأصول ص٧٣.



الفصل الثاني

حقيقــــة الظـــــن

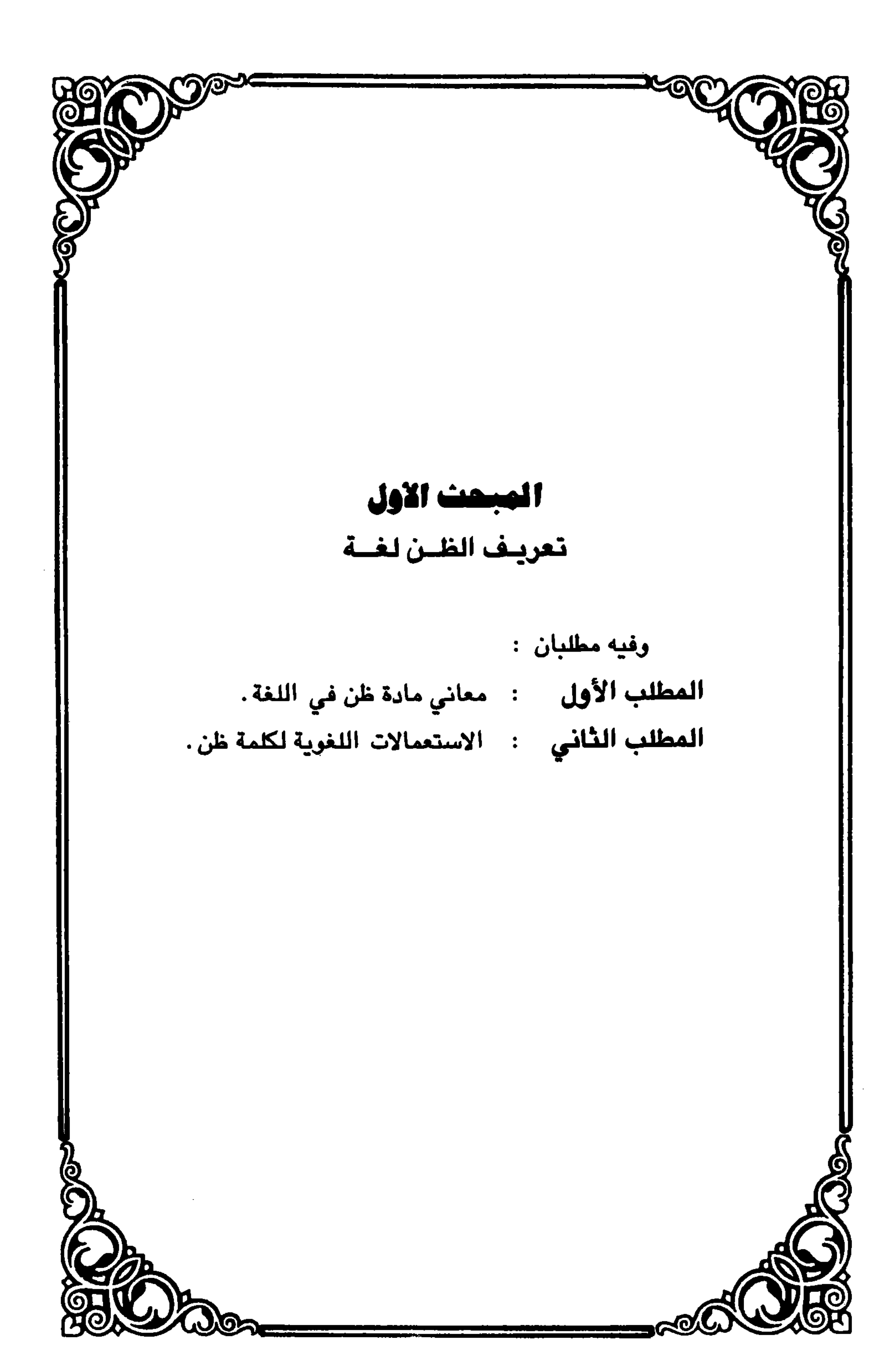
* * *

وفيه ثلاثة مباحث :

المبحث الأول : تعريف الظن لغة .

المبحث الثاني : تعريف الظن اصطلاحاً .

المبحث الثالث : علاقة الظن اصطلاحاً بالمفردات التي لها صلة به .



المبحث الأول

تعريـف الظـن لغـة

وفيه مطلبان :

المطلب الأول : معاني مادة ظن في اللغة .

المطلب الثاني : الاستعمالات اللغوية لكلمة ظن .

المطلب الأول
معاني مادة ظن في اللغة

يحدثنا ابن فارس عن أصل هذه اللفظة فيقول: « الظاء والنون أصيل صحيح يدل على معنيين مختلفين: يقين وشك، فأما اليقين فقول القائل: ظننت ظناً، أي أيقنت... ومن هذا الباب مظنة الشيء، وهو معلمه ومكانه، ويقولون: هو مظنة لكذا... والأصل الآخر: الشك، يقال: ظننت الشيء إذا لم تتيقنه ومن ذلك الظنة: التهمة والظنين المتهم، ويقال أظنني فلان... والظنون: السيء الظن، والتظني: إعمال الظن... ويقولون... أساءت به الظن... والظنون: البئر لايدرى أفيها ماء أم لا... والدين الظنون الذي لا يدرى أيقضى أم لا، والباب كله واحد »[1].

فجعل ابن فارس مادة ظن راجعة إلى معنيين: الأول الشك، والثاني اليقين.

وبعض أهل اللغة لايرتضي جعل اليقين المطلق من معاني مادة ظن وإنما يقيده بأنه اليقين الذي لم يتيقن عياناً إنما هو يقين تدبر، فأما يقين العيان فلا يقال فيه إلّا علم[2].

وبتقليب المعاجم اللغوية يجد الباحث أن هناك كلمات تعود إلى مادة (ظن) وتأخذ معنى الرجاء دون الشك واليقين، ومن ذلك قول العرب: امرأة ظنون، ففي تهذيب اللغة: « الظنون من النساء التي لها شرف تتَزوَّج، وإنما سميت ظنوناً لأن الولد يرتجى منها »[3].

وبالنظر في جميع المفردات اللغوية التي ترجع إلى مادة ظن يظهر لي أن هذه المادة ترجع إلى التخمين والحدس.

---

١) معجم مقاييس اللغة (ظن) ٣/٤٦٢ - ٤٦٣.
٢) لسان العرب (ظنن) ١٣/٢٧٢.
٣) تهذيب اللغة (ظنن) ١٤/٣٦٤.

المطلب الثاني
الاستعمالات اللغوية لكلمة ظن

يستعمل الفعل ظن في اللغة عدة استعمالات :

○ منها ظن بمعنى شك، ومن ذلك قولهم: ظني بهم كعسى، وعسى للشك[1]، وقد قيل في تفسير قوله تعالى: ﴿إِن نَّظُنُّ إِلَّا ظَنًّا﴾[2]، كأنهم قالوا : مالنا اعتقاد إلا الشك[3].

○ وظن بمعنى تيقن[4]، يقول القائل: ظننت ظناً أي أيقنت[5] ومن هذا قول الله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَاقُوا رَبِّهِمْ﴾[6]، قال ابن جرير[7] : «يعني: قال الذين يعلمون ويستيقنون أنهم ملاقو الله»[8]، وقد جعل ابن جرير ذلك من تسمية الشيء باسم ضده حيث يقول: «إن العرب قد تسمي اليقين ظناً، نظير تسميتهم الظلمة سدفة، والضياء

---

١) تهذيب اللغة (ظنن) ٣٦٢/١٤، لسان العرب (ظنن) ٢٧٢/١٣.

٢) سورة الجاثية آية رقم ٣٢.

٣) فتح القدير ١١/٥.

٤) تهذيب اللغة (ظنن) ٣٦٢/١٤، الصحاح (ظنن) ٢١٦٠/٦.

٥) معجم مقاييس اللغة (ظن) ٤٦٢/٣، لسان العرب (ظنن) ٢٧٢/١٣.

٦) سورة البقرة آية رقم ٤٦.

٧) أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد الطبري: فقيه مجتهد؛ محدث مفسر مؤرخ، ولد سنة ٢٢٤هـ بآمل طبرستان؛ وتوفي سنة ٣١٠هـ.
من مؤلفاته: «تاريخ الأمم والملوك» في التاريخ، و «جامع البيان» في التفسير، و «تهذيب الآثار» في الحديث.
انظر: (تاريخ بغداد ١٦٢/٢، إنباه الرواة ٨٩/٣، معرفة القراء الكبار ٢٦٤/١، سير أعلام النبلاء ٢٦٧/١٤).

٨) تفسير الطبري جامع البيان ٦٣٧/٢.

سدفة... وما أشبه ذلك من الأسماء التي تسمي بها الشيء وضده»[١].

وقال الشوكاني[٢] في قوله تعالى: ﴿إِنِّي ظَنَنتُ أَنِّي مُلَاقٍ حِسَابِيَهْ﴾[٣]: «أي علمت وأيقنت في الدنيا أني أحاسب في الآخرة» ونقل عن أحد السلف قوله: «كل ظن في القرآن من المؤمن فهو يقين، ومن الكافر فهو شك»، كما نقل عن آخر قوله: «ظن الآخرة يقين، وظن الدنيا شك»[٤].

○ وقولهم: ظن به أي جعلته موضع ظني[٥].

○ وظننت فلاناً ظناً أي اتهمته[٦]، ويظن أي يتهم[٧].

❑ والظن اسم ومصدر للفعل ظن[٨].

---

١) تفسير الطبري ١/٣٠٠.

٢) محمد بن علي بن محمد الشوكاني: فقيه يمني؛ محدث مفسر أصولي، ولد سنة ١١٧٣هـ في شوكان باليمن؛ وتوفي سنة ١٢٥٠هـ بصنعاء.
من مؤلفاته: «نيل الأوطار»، و «السيل الجرار على متن الأزهار»، و «الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة»، و «فتح القدير» في التفسير، و «إرشاد الفحول».
انظر: (البدر الطالع ٢/٢١٤، التاج المكلل ص ٤٤٣، أبجد العلوم ٣/٢٠١، هدية العارفين ٢/٣٦٥).

٣) سورة الحاقة آية رقم ٢٠.

٤) فتح القدير ٥/٢٨٤.

٥) لسان العرب (ظنن) ١٣/٢٧٣.

٦) المصدر السابق (ظنن) ١٣/٢٧٣، المعجم الوسيط (ظن) ٢/٥٧٨.

٧) النهاية لابن الأثير (ظنن) ٣/١٦٣.

٨) لسان العرب (ظنن) ١٣/٢٧٢.

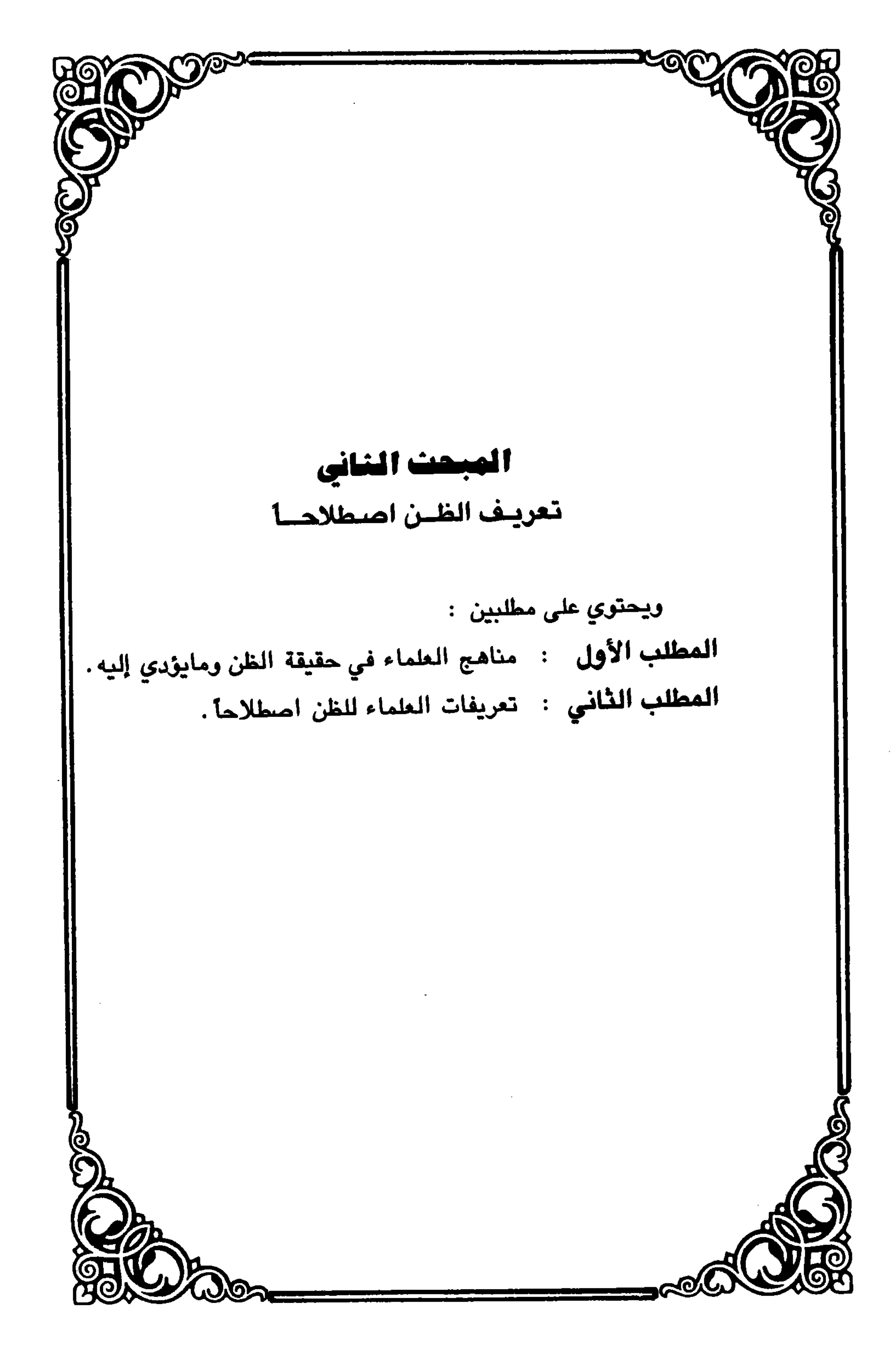
وقد جعل الفيروزآبادي[1] من معاني الظن اللغوية: «التردد الراجح بين طرفي الاعتقاد الغير الجازم»[2].

وفي ظني أن هذا المعنى أقرب للمعنى الاصطلاحي منه إلى المعنى اللغوي.

---

1) مجدالدين أبو الطاهر محمد بن يعقوب بن محمد وقيل: إبراهيم الفيروزآبادي. ولد سنة ٧٢٩هـ بكازرون من أعمال شيراز، وتوفي سنة ٨١٧هـ بزبيد.
من مؤلفاته: «الدر النظيم المرشد إلى مقاصد القرآن العظيم»، و «عمدة الحكام في شرح عمدة الأحكام»، و «نزهة الأذهان في تاريخ أصبهان»، و «القاموس المحيط».
انظر: (الضوء اللامع ٧٩/١٠، العقد الثمين ٣٩٢/٢، شذرات الذهب ١٢٦/٧، البدر الطالع ٢٨٠/٢).

2) القاموس المحيط (الظن) ٢٤٧/٤.



المبحث الثاني

تعريف الظن اصطلاحاً

ويحتوي على مطلبين :

المطلب الأول : مناهج العلماء في حقيقة الظن ومايؤدي إليه .

المطلب الثاني : تعريفات العلماء للظن اصطلاحاً .

المطلب الأول

مناهج العلماء في حقيقة الظن ومايؤدي إليه

اختلف العلماء في مسائل متعلقة بحقيقة الظن؛ وهذا الاختلاف جعل عباراتهم تختلف في تعريف الظن اصطلاحاً، فقبل البحث في تعريفه اصطلاحاً لا بد من بحث المسائل المتعلقة بحقيقة الظن، وهذه المسائل هي:

❑ المسألة الأولى:

هل يحصل الظن بسبب أو يحصل اتفاقاً ؟

ذهب جماهير العلماء إلى أن الظن يتكون بسبب طريق مؤدٍ إليه.

قال أبو الحسين البصري: «الأمارة الدالة على العلة هي طريقها»[1]، فهو يرى أن الأمارة طريق للظن فالظن يتكوّن بسببها، والأمارة عنده مايوصل إلى الظن في مقابلة الدليل[2].

وقال أبو إسحاق الشيرازي: «غلبة الظن أن تتزايد الأمارات الموجبة للظن وتتكاثر، ويكون على الحكم دليلان وثلاثة ويخبره ثقتان وثلاثة وأكثر... ويكفيه أمارة واحدة يحصل له الظن بها»[3].

وقال أبو الخطاب: «مايوجب الظن يتزايد»[4].

فجعل للظن موجبات، مما يفيد أنه لا يرى أن الظن يحصل اتفاقاً.

بينما يرى القاضي الباقلاني أن الظن يحصل اتفاقاً عند ورود سببه ولا يحصل بواسطته؛ فهو يقول: «ومرادنا بقولنا في هذا الضرب الذي يقع عند النظر فيه غالب الظن أنه طريق للظن أو موصل أو مؤدٍ إليه أنه مما يقع

---

١) المعتمد ٢/٢٨٦، وانظر: شرح العمد ٢/٥٣.

٢) انظر ص: ٦٦ من هذا البحث.

٣) شرح اللمع ١/١٥٠.

٤) التمهيد ٢/٣٧٢.

الظن عنده مبتدأ لا أنه طريق إليه كالنظر في الدليل القاطع الذي هو طريق إلى العلم بمدلوله وإنما نتجوز بقولنا يوصل ويؤدي وأنه طريق للظن»[1].

قال الغزالي: «وقال القاضي الظنون متقاربة لا ترتيب فيها ولم يقم لمسالك الظنون وزناً»[2].

وقال أبو المعالي الجويني: «قال القاضي: ليس في الأقيسة المظنونة تقديم ولا تأخير، وإنما الظنون على حسب الاتفاقات، وهذا بناه على أصله في أنه ليس في مجال الظن مطلوب هو تشوف الطالبين ومطمع نظر المجتهدين، قال بانياً على هذا: إذا لم يكن مطلوب فلا طريق إلى التعيين، وإنما المظنون[3]، على حسب الوفاق، وهذه هفوة عظيمة هائلة، لو صدرت من غيره لتفرقت سهام التقريع نحو قائله... فليت شعري من أين يظن المجتهد؟ فإن الظنون لها أسباب... ثم فيما ذكره خروج عظيم عن ربقة الوفاق؛ فإنا على اضطرار نعلم من عقولنا أن الأولين كانوا يقدمون مسلكاً على مسلك... ولو تمكنت بمبلغ جهدي من إخفاء هذا المذهب والسعي في انمحاقه لبذلت فيه كنه جهدي، فإنه وصمة في طريق هذا الحبر، وهو على الجملة هفوة عظيمة، وميل عن الحق واضح»[4].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «جواب القاضي أبي بكر، وهو بناه على أصله، فإن عنده كل مجتهد مصيب، وليس في نفس الأمر أمر مطلوب، ولا على الظن دليل يوجب ترجيح ظن على ظن، بل الظنون عنده بحسب الاتفاق... وحينئذ فعندهم متى وجد المجتهد ظناً في نفسه فحكم الله في حقه اتباع هذا الظن، وقد أنكر أبو المعالي وغيره عليه هذا القول إنكاراً بليغاً، وهم معذورون في إنكاره، فإن هذا أولاً مكابرة، فإن الظنون عليها

---

١) التقريب والإرشاد ١/٢٢٣.

٢) المنخول ص ٣٣٤.

٣) كذا في المطبوع، وفي إحدى النسخ «الظنون» ولعلها أصوب.

٤) البرهان ٢/٨٨٩ - ٨٩٠، وانظر منه: ٢/٧٥٨.

أمارات ودلائل يوجب وجودها ترجيح ظن على ظن وهذا أمر معلوم بالضرورة، والشريعة جاءت به ورجحت شيئاً على شيء»[1].

ومما سبق يتضح أن الظنون تحصل من خلال طرق وأسباب توجد الظن، وهذا أمر يجده العاقل من نفسه، ومن هنا اعتبرت مخالفته مكابرة.

❑ المسألة الثانية :

تفاوت الظنون، فهل الظن مرتبة واحدة أو هو متفاوت المراتب؟

ذهب جماهير العلماء إلى أن للظن مراتب متفاوتة.

قال أبو الحسين البصري: «غلبة الظن قد تتزايد بأمور تنضاف إلى الأمارة، وهذا معلوم عند العقلاء فيما يتعلق بأمور الدنيا»[2].

وقال أبو يعلى: « الظن يتزايد، ويكون بعض الظن أقوى من بعض»[3].

وقال الغزالي: «وهذا يسمى ظناً، وله درجات في الميل إلى الزيادة والنقصان لا تحصى»[4].

وقال الأسمندي[5] : « الظن يتزايد قوته كما يتزايد أمارته»[6].

---

١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ١١٣/١٣ - ١١٤.

٢) شرح العمد ١٨٦/٢.

٣) العدة ٨٣/١.

٤) المستصفى ١٣٧/١، وانظر منه: ١٦١/٤.

٥) أبو الفتح علاء الدين محمد بن عبدالحميد الأسمندي الرازي: فقيه حنفي، مفسر أصولي. ولد سنة ٤٨٨هـ بسمرقند، وتوفي سنة ٥٥٢هـ، وقيل: ٥٦٣هـ ببخارى.
من مؤلفاته: «المعترض والمختلف على مذهب أبي حنيفة»، و «تعليقة مشهورة»، و «أمالي» في التفسير، و «بذل النظر».
انظر: (لسان الميزان ٢٤٣/٥، النجوم الزاهرة ٣٧٩/٥، الجواهر المضية ٢٠٨/٣، تاج التراجم ص ١٩٣).

٦) بذل النظر ص ١٧٣، واختار هذا الرأي: أبو المعالي الجويني في البرهان ٨٨٤/٢، و أبو الخطاب في التمهيد ٣٧٢/٢، وابن برهان في الوصول ٢٧١/١، وابن قدامة في روضة الناظر ١٣٠/١، والقرافي في شرح تنقيح الفصول ص ٣٤٠، ونفائس الأصول ق ٢ ص ١٥١١، وابن السبكي في الإبهاج ٢٥/٣، والشاطبي في الموافقات

وينسب إلى القاضي أبي بكر الباقلاني عدم تفاوت الظنون وأنها بمنزلة واحدة؛ قال الغزالي: «المظنون ينقسم إلى جلي وخفي إلى أن تتعارض الظنون فيرجح بمسالك نذكرها في الترجيح؛ وقال القاضي: أن الظنون متقاربة لا ترتيب فيها ولم يقم لمسالك الظنون وزناً»[١].

ولعل مبنى كلامه في هذه المسألة هو رأيه في أن الظنون تحصل اتفاقاً[٢].

وقد اختار هذا الرأي القرافي فلما تنبه إلى أن كل امرئ يجد من نفسه زيادة الظن ونقصانه تمحل في الجواب فقال: الزيادة ظن آخر، وليست من الظن الأول في شيء، ولا علاقة لها به، انظر إليه وهو يقول: «قوله الظن يقبل التفاوت في القوة والضعف، قلنا: هذا مقام مشكل فإن القواعد تقتضي أن العرض لا يقوم بالعرض، وقوة الشيء وضعفه صفة له، ونحن نجد الظن يتزيد حتى يقارب العلم، وكذلك الرجاء والخوف واللذة والجوع والعطش والشجاعة والبخل كلها تقبل الزيادة والنقصان فهل ذلك سبب أن هذه المعاني تقبل القوة وتوصف بها دون غيرها كما أن العلوم الحسية أجلى من العقلية لذاتها؛ أو قوة هذه الأمور ترجع إلى كثرة أفرادها في جوهر النفس؟ فتزيد الظن عبارة عن قيام فرد آخر بجوهر آخر؛ وكذلك بقية المعاني حتى يصل إلى حد يجب الانتقال منه إلى العلم فيقوم فرد من أفراد العلم بجوهر واحد، وتقوم[٣] تلك الأفراد من الظنون حينئذٍ، وهذا في خبر المتواتر وغيره. وهذا هو الذي أجده قريباً للعقل والقواعد؛ ولكنه لا يتم إلا على القول بأن النفس ذات جواهر، وهو قول الأستاذ أبي إسحاق

١٥٦/٤، والسمرقندي في ميزان الأصول ص: ٧٣٠، والبخاري في كشف الأسرار ١٣٢/٤.

١) المنخول ص ٣٣٤، وفي شرح اللمع ١٠٤٨/٢، إشارة إلى أن القاضي أبا الطيب الطبري يرى هذا الرأي.

٢) البرهان ٨٨٨/٢.

٣) كذا في الأصل، وفي نسخة «يقدم»، ولعلها (يقاوم) أو (يزيل).

الاسفراييني[1]، وغيره يخالفه في ذلك... »[2].

ويظهر لي قوة القول بأن الظن على مراتب متعددة، لأن هذا مما يدرك بالنفس.

قال الجويني: « الإنسان يعلم ثم يتجاوز محل العلم قليلاً فيظن ظناً غالباً ثم يزداد بعداً، فيزداد الظن ضعفاً، فهذا وجه التفاوت في الظنون »[3].

❑ المسألة الثالثة:

ما أفاد الظن لشخص في قضية هل يفيده الظن في كل قضية ؟

هذه المسألة لها علاقة بمسألة: حصول الظن هل هو لطريق أو لغير طريق؟ المتقدمة؛ وقبل أن أذكر العلاقة بينهما أسرد الأقوال في مسألتنا هذه.

○ القول الأول: أن ما أفاد الظن لشخص في قضية فإنه يفيده في كل قضية.

قال أبو الحسين: « الأمارة الدالة على العلة هي طريقها، والطريق إلى الاعتقادات والظنون لا يختلف في الشخص الواحد؛ بل إذا كان طريقاً إلى الظن شيء أو اعتقاده ووجد في شيء آخر كان طريقاً إلى اعتقاده أو ظنه، فيجب أن يكون الأمارة طريقاً إلى ظن الوصف علة في كل موضع وجدت فيه ... طريق العلم بالشيء أو الظن له لا يجوز حصوله في أشياء فيكون طريقاً إلى العلم أو الظن بأحدهما ولا يكون طريقاً إلى ذلك في الآخر »[4].

---

١) أبو إسحاق ركن الدين إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران الاسفراييني: فقيه شافعي؛ محدث أصولي، توفي سنة ٤١٨هـ بنيسابور.
من مؤلفاته: «جامع الخلي في أصول الدين والرد على الملحدين».
انظر: (معجم البلدان ١/١٧٨، سير اعلام النبلاء ١٧/٣٠٣، المختصر في أخبار البشر ٢/١٥٦، طبقات الشافعية للإسنوي ١/٥٩، البداية والنهاية ١٢/٢٤).

٢) نفائس الأصول ق ٣ ص ١١٤٤ - ١١٤٥.

٣) البرهان ٢/٨٨٤.

٤) المعتمد ٢/٢٨٦ - ٢٨٧.

o **القول الثاني : أنه لايلزم من إفادة طريق معين الظنّ لشخص في قضية إفادة هذا الطريق الظن له في كل قضية.**

قال الغزالي: « الأمارات الظنية ليست أدلة بأعيانها، بل يختلف ذلك بالإضافات، فرب دليل يفيد الظن لزيد وهو بعينه لا يفيد الظن لعمرو مع إحاطته به، وربما يفيد الظن لشخص واحد في حال دون حال »[1].

وقال ابن قيم الجوزية: « إنما يعرض الشك للمكلف بتعارض أمارتين فصاعداً عنده فتصير المسألة مشكوكاً فيها بالنسبة إليه؛ فهي شكية عنده وربما تكون ظنية لغيره؛ أو له في وقت آخر، وتكون قطعية عند آخرين »[2].

ولبيان علاقة هذه المسألة بالمسألة الأخرى أطرح السؤال الآتي: هل حصول الظن بسبب وجود صفات في النفس بغض النظر عن ورود الدليل، بحيث إذا فقدت هذه الصفات لم يوجد الظن، ولو وجد ذلك الدليل، أو أن الظن يحصل بسبب ورود الدليل ولا علاقة لما يعرض لنفس الشخص من أحوال بحيث إنه إذا استفاد الظن من طريق فلا بد أن يستفيد الظن كلما تكرر هذا الدليل؟ للعلماء في هذه المسألة ثلاثة أقوال:

- أولها : أن الظن يحصل بسبب ورود الطريق الدال عليه كما يفهم هذا المذهب من قول أبي الحسين البصري: « الطريق إلى الاعتقادات والظنون لا يختلف في الشخص الواحد. . . »[3].

وقال : « الظن لا يحصل إلاّ عن شيء من الأمارات »[4].

---

1) المستصفى ٥٣/٤، وانظر منه: ٨٦/٤.

2) بدائع الفوائد ٢٧١/٣.

3) المعتمد ٢٨٦/٢.

4) شرح العمد ٥٣/٢.

- ثانيها : أن الظن يحصل بسبب صفات في النفس توجد بعض الأحيان، وتفقد أحياناً، وليس الظن ناشئاً عن الامارات، مع احتمال أن تكون تلك الامارات سبباً في وجود هذه الصفات.

قال الغزالي : «إنما الظن عبارة عن ميل النفس إلى شيء واستحسان المصالح؛ كاستحسان الصور؛ فمن وافق طبعه صورة مال إليها وعبر عنها بالحسن؛ وذلك قد يخالف طبع غيره فيعبر عنها بالقبح حيث ينفر عنه؛ فالأسمر حسن عند قوم قبيح عند قوم؛ فهي أمور إضافية ليس لها حقيقة في نفسها»[1].

وفي كلام أبي المعالي الجويني إشارة إلى الرد على أصحاب هذا المنهج حيث يقول: «ومن حمل كل ظن على جودة القريحة وحدة الطبع فقد أنكر وجه الرأي...»[2].

- وثالثها : أن الظن يحصل بسبب كل من الأدلة وصفات النفس المتعلقة بالاستدلال.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «القطع والظن يكون بحسب ماوصل إلى الإنسان من الأدلة، وبحسب قدرته على الاستدلال»[3].

وبهذا يظهر لي رجحان القول الثالث إذ هو جمع للأقوال، وعليه تتفق أدلة الفريقين السابقين، وهو الذي يدل عليه سبر أحوال النفس عند

---

١) المستصفى ٨٦/٤.

٢) البرهان ٧٥٨/٢.

٣) منهاج السنة النبوية ٩١/٥، مجموع الفتاوى ٢١١/١٩، ولبعض العلماء إشارة إلى هذا القول: قال أبو يعلى في العدة ١٥٧٦/٥: «الظن لابد أن يتعلق بمظنون ثابت على الحقيقة». وقال ابن قدامة في روضة الناظر ٩٩٣/٣: «الظن لايكون أيضاً إلاّ لشيء مظنون... فإن الظن لا يتصور إلاّ لموجود».

اكتسابها للظن.

❑ المسألة الرابعة:

اختلاف حال الاثنين في استفادة الظن من الدليل.

فقد يستفيد إنسان الظن من دليل، وغيره لا يحصل الظن من هذا الدليل، وقد أوردت هذه المسألة استقلالاً لئلا يلتبس حكمها بالمسألة السابقة، وهذه المسألة لم أجد فيها خلافاً بين الأصوليين على جواز ذلك، والجواز متبادر من أصحاب القول الثاني والثالث كما يفهم من كلام الغزالي[1] وابن قيم الجوزية[2] السابق، لأنه إذا كان الشخص الواحد يختلف في استفادة الظن من حال إلى حال فمن باب أولى أن يختلف الاثنان، وبالنسبة لأصحاب القول الأول فإنني أورد من نصوصهم مايصرح بجواز اختلاف الاثنين؛ قال أبو الحسين: «لايمتنع أن يشترك اثنان في معرفة الأمارة ويحصل غالب الظن لأحدهما دون الآخر... ألا ترى أن كل واحد من المجتهدين يعرف الأمارة التي لأجلها غلب عند صاحبه الظن بصحة الحكم الذي يذهب إليه ولا يحصل له من غالب الظن بذلك مايحصل للآخر»[3].

وسبب ذلك عندهم أن أحدهما قد يوجد لديه من موانع الظن ما لا يوجد عند الآخر مع اطلاعهما معاً على طريق الظن.

---

١) المستصفى ٤/٥٣.

٢) بدائع الفوائد ٣/٢٧١، وانظر: مختصر الصواعق المرسلة ص ٦٢٩.

٣) شرح العمد ٢/١٤٥ - ١٤٦، وانظر منه: ٢/١٣٩.

المطلب الثاني
تعريفات العلماء للظن اصطلاحاً

في هذا المطلب أذكر تعريفات العلماء للظن اصطلاحاً ثم أتناول هذه التعريفات بالدراسة؛ مقدماً الحديث عن جنس التعريف ثم القيود فيه؛ مناقشاً مايقبل المناقشة؛ ذاكراً التعريف المختار.

فأقول أولاً: للعلماء تعريفات متعددة بينها عوامل مشتركة وإن كان فيها اختلاف في بعض الألفاظ، ومن هنا سأذكر جميع ماوقفت عليه من هذه التعريفات.

قال أبو الحسين: «وأما الظن فهو تغليب بالقلب لأحد مجوزين ظاهري التجويز»(١).

وقال أبو يعلى: «الظن تجويز أمرين أحدهما أقوى من الآخر»(٢).

وقال الباجي: «الظن تجويز أمرين فزائداً أحدهما أظهر من الآخر»(٣).

وقال: «الظن تجويز أمرين فما زاد لأحدهما مزية على سائرها»(٤).

وقال أبو إسحاق الشيرازي: «الظن تجويز أمرين أحدهما أظهر من الآخر»(٥)، وهو تعريف أبي المعالي الجويني(٦).

وقال أبو الخطاب: «حد الظن تجويز شيئين، إلاّ أن أحدهما أظهر من الآخر»(٧).

وقال الآمدي في تعريف الظن : «ترجح أحد الاحتمالين في النفس على الآخر من غير قطع».(٨)

---

١) المعتمد ١/٦، ومثله مااختاره الرازي في المحصول ١/١٣.
٢) العدة ١/٨٣.
٣) المنهاج في ترتيب الحجاج ص١١.
٤) إحكام الفصول ص ٤٦، الحدود ص ٣٠.
٥) شرح اللمع ١/١٥٠، اللمع ص٣.
٦) الورقات ص ٣.
٧) التمهيد ١/٥٧.
٨) الإحكام ١/٣٠.

وقال الأسمندي: « الظن هو غلبة أحد التجويزين على الآخر في القلب والاعتقاد »[1].

وقال ابن قدامة: « الظن ميلها - أي النفس- بسبب »[2].

وقال القرافي: « الظن اسم للاحتمال الراجح »[3].

وفي الحاصل: « أن الظن هو الاعتقاد الراجح بأحد النقيضين »[4].

وقال الطوفي: « الظن حكم راجح غير جازم »[5].

وقال: «وأما الظن فهو رجحان أحد الاحتمالين في النفس من غير قطع، وإن شئت فقل هو الحكم الراجح غير الجازم»[6].

وقال ابن جزي[7]: « الظن هو الاحتمال الراجح »[8].

وقال الأصفهاني: « الظن ماعنه ذكر حكمي يحتمل متعلقه النقيض عند الذاكر بتقديره مع كونه راجحاً »[9].

وقال الزركشي: « الظن اسم للاحتمال الراجح »[10].

---

1) بذل النظر ص ٨.

2) روضة الناظر ٣/٨٥٥.

3) شرح تنقيح الفصول ص ٦٣.

4) الحاصل ١/٢٣٢، وانظر: نفائس الأصول ق١ ص١٤٠.

5) شرح مختصر الروضة ١/١٦١.

6) المرجع السابق ١/١٧٤.

7) أبو القاسم محمد بن أحمد بن محمد بن جزي الكلبي: فقيه مالكي؛ محدث أصولي.
ولد سنة ٦٩٣هـ، وفقد سنة ٧٤١هـ بالأندلس.
من مؤلفاته: «وسيلة المسلم في تهذيب صحيح مسلم»، و «القوانين الفقهية في تلخيص مذهب المالكية»، و «المختصر البارع في قراءة نافع».
انظر: (الإحاطة ٣/٢٠، نفح الطيب ٨/٦١، الديباج المذهب ٣/٢٧٤، نيل الابتهاج ص ٢٣٨).

8) تقريب الوصول ص ٤٦.

9) بيان المختصر ١/٥٤.

10) تشنيف المسامع ق ١ ص ١٨٢.

وقال عن الظن: «هو الاعتقاد الراجح من اعتقادي الطرفين»(١).

وقال صفي الدين الهندي: «الظن هو الاعتقاد الراجح من اعتقادي الطرفين، وكذا رجحان الاعتقاد»(٢).

كما قال: «الظن هو الاعتقاد الراجح مع تجويز النقيض»(٣).

وقال ابن النجار: «الظن ماعنه ذكر حكمي يحتمل متعلقه النقيض بتقديره؛ مع كونه راجحاً»(٤).

وقال ابن أمير بادشاه: «الظن حكم يحتمله أي يحتمل طرفاه نقيضه عند الظان إن عرض عليه مرجوحاً»(٥).

وفي جامع العلوم: «الظن اعتقاد الشيء بأنه كذا مع احتمال مرجوح لنقيضه»(٦) ؛ وفيه: «الظن هو الاعتقاد الراجح مع احتمال النقيض»(٧).

والناظر في هذه التعريفات يجد أنها تسلك مسلكين :

الأول : الإشارة إلى الاحتمالات الواردة مع بيان أن أحدها هو الأقوى، سواء قيل «تجويز أمرين»، أو «التردد بين طرفين»، أو «غلبة أحد التجويزين» ونحو ذلك.

الثاني : ذكر الاحتمال الراجح فقط وعدم الإشارة للمرجوح، سواء قيل: «الاحتمال الراجح»، أو «الحكم الراجح»، أو «اعتقاده» أو «ماعنه ذكر حكمي...».

---

١) البحر المحيط ٧٤/١.
٢) الفائق ١٣/١.
٣) نهاية الوصول ق ١ ص ٣٥.
٤) شرح الكوكب المنير ٧٦/١.
٥) تيسير التحرير ٢٦/١.
٦) جامع العلوم (دستور العلماء) ٤٨٣/٣.
٧) المرجع السابق ٢٨٩/٢.

وفي ظني أن المسلك الثاني أقوى من المسلك الأول؛ لأن الظان يغلب عليه النظر إلى الأمر الراجح، والتفاته إلى المرجوح ضعيف، وهذا الالتفات ليس لذات المرجوح، وإنما لوقوعه مقابلاً للراجح، ومن هنا فالأولى -في نظري- أن يذكر الراجح في التعريف، ومن خلال ذكر الراجح يفهم المرجوح كما هو الحال في غالب الظنون، ومن الأولى موافقة التعريف لحال المعرف، ومن العلماء من يرى أن الظان قد لايرد على ذهنه إلاّ احتمال واحد[1]، قال ابن قدامة: «ماللنفس سكون إليه وتصديق به وهي تشعر بنقيضه أو لا تشعر، لكن إن شعرت به لم ينفر طبعها من قبوله فهو يسمى ظناً»[2].

وأصحاب هذا المسلك يختلفون في جنس تعريف الظن، وإليك مذاهبهم:

١ - جعل جنس التعريف هو «الراجح».

لكن الراجح لا يتصور إلاّ بوجود مرجوح؛ وكثير من العلماء يرى أن الظان قد لا يرد عليه احتمال مرجوح.

٢ - جعل جنس التعريف هو «الاحتمال».

لكن الأصل في لفظ الاحتمال أن يطلق على مايرد مرجوحاً، فإطلاقه على الراجح خلاف الأصل، والظن يراد به الراجح، فلا يصح جعل الاحتمال جنساً في تعريف الظن.

٣ - جعل جنس التعريف هو «الاعتقاد»، والاعتقاد وقع الاختلاف في تحديد مفهومه؛ وأشهر المناهج أن الاعتقاد يراد به الإدراك الجازم[3]،

---

١) كما يفهم من قول الأصفهاني في بيان المختصر ٥٤/١: «الظن يحتمل متعلقه النقيض عند الذاكر بتقديره»؛ وقول ابن النجار في شرح الكوكب المنير ٧٦/١: «الظن... يحتمل متعلقه النقيض بتقديره»؛ وقول ابن أمير بادشاه في تيسير التحرير ٢٦/١: «الظن... يحتمل... نقيضه عند الظان إن عرض عليه».

٢) روضة الناظر ١٣٠/١.

٣) انظر ص ٥٢ - ٥٨ من هذا البحث.

فلا يصح جعله جنساً في التعريف.

٤ - جعل جنس التعريف هو « الحكم »، وهو إثبات أمر لآخر أو نفيه عنه[١]، وقد يكون هذا الإثبات جازماً وهذا ليس من الظن في شيء وقد يكون غير جازم وهو الظن.

٥ - جعل جنس التعريف هو «ما»، ويعترض على هذا المذهب بأن «ما» لفظ مشترك، والمشترك لا يقع في الحدود لإجماله[٢].

ومن خلال ماسبق يترجح لديَّ أن أولى الألفاظ لأن يكون جنساً لتعريف الظن هو الحكم، ويفهم من عبارة بعض العلماء حين يقولون: « الظن ماعنه ذكر حكمي »[٣]، أن الحكم أمر يقع بالخارج بينما الظن أمر داخل النفس، ولكن الحكم يطلق على كل منهما.

وبعد اختيار جنس التعريف لابد من النظر في القيود المذكورة معه لإبقاء ماكان صالحاً منها، وحذف مالم يكن كذلك، وهذه القيود هي:

١ - الراجح؛ وهذا القيد مذكور لإخراج الشك والوهم، ولا أرى حاجة لهذا القيد؛ لأن الشك ليس حكماً فيخرج بلفظ « الحكم »، فلا داعي لقيد آخر لإخراجه، والوهم الاحتمال المرجوح؛ فليس الوهم حكماً، فلا نحتاج إلى قيد لإخراج الوهم من جنس الحكم لأنه غير داخل أصلاً.

٢ - بالقلب؛ لأن الظن صادر من القلب، فلابد من تقييد تعريف الظن به، لئلا يدخل في الظن الذكر الحكمي وهو ليس من الظن في شيء.

٣ - لسبب، فيقيد تعريف الظن بأنه حكم لسبب لإخراج الوهم، لأنه يأتي

---

١) شرح التلويح على التوضيح ١/١٢.

٢) شرح تنقيح الفصول ص٥١.

٣) بيان المختصر ١/٥٤، شرح الكوكب المنير ١/٧٦.

لغير سبب، ولكن الوهم هو الاحتمال المرجوح، وهذا الاحتمال ليس حكماً، فلا نحتاج لقيد لإخراج الوهم من جنس الحكم، لأنه ليس داخلاً أصلاً.

٤ - غير جازم، لإخراج القطع إذ هو حكم جازم.

٥ - أن يحتمل متعلقه النقيض بتقديره، وأرى أن التقييد بقولنا: غير جازم يكفي عن التقييد بهذه العبارة، مع أن الاحتمال قد يكون بالضد دون النقيض.

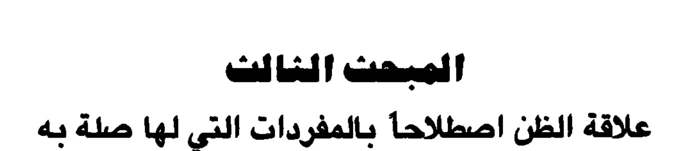
ومما سبق يترجح لديَّ أن تعريف الظن اصطلاحاً هو :

« الحكم القلبي غير الجازم ».

فـ « الحكم » جنس يخرج التصورات والشكوك.

و « القلبي » قيد لإخراج حكم اللسان من غير موافقة القلب.

و « غير الجازم » قيد لإخراج القطع.



المبحث الثالث

علاقة الظن اصطلاحاً بالمفردات التي لها صلة به

ويحتوي على خمسة مطالب :

المطلب الأول : علاقة الظن اصطلاحاً بالشك.

المطلب الثاني : علاقة الظن اصطلاحاً بالوهم.

المطلب الثالث : علاقة الظن اصطلاحاً بالجهل.

المطلب الرابع : علاقة الظن اصطلاحاً بغلبة الظن.

المطلب الخامس : علاقة الظن اصطلاحاً بالأمارة.

المطلب الأول
علاقة الظن اصطلاحاً بالشك

يحدثنا ابن فارس عن معنى الشك لغة فيقول: « الشين والكاف أصل واحد مشتق بعضه من بعض وهو يدل على التداخل... ومن هذا الباب الشك الذي هو خلاف اليقين إنما سمي بذلك لأن الشاك كأنه شك له الأمران في مشك واحد، وهو لا يتيقن واحداً منهما فمن ذلك اشتقاق الشك »[1].

والشك في الاصطلاح: «تجويز أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر »[2]، أو بعبارة أدق: «تجويز أمرين فما زاد لامزية لأحدها على سائرها »[3].

وهناك من يقول: « التردد بين طرفين على السوية »[4]، كما أن هناك من يجعل الظن اسماً لاحتمالين فأكثر مستوية[5]، أو ماعنه ذكر حكمي يحتمل متعلقه النقيض مع تساوي طرفيه عند الذاكر[6].

وهذه التعريفات وإن اختلفت ألفاظها إلاّ أن المراد منها شيء واحد، ولست بصدد ضبط تعريف الشك، وبيان مايصح دخوله في تعريف الشك من الألفاظ وما لا يصح؛ وإنما المراد تعرف الصورة الإجمالية للشك.

---

1) معجم مقاييس اللغة (شك) ٣/١٧٣.

2) العدة ١/٨٣، الحدود للباجي ص٢٩، شرح اللمع ١/١٥١، اللمع ص ٣، الورقات ص٣، التمهيد ١/٥٧، قواطع الأدلة ق١ ص١٣.

3) إحكام الفصول ص ٤٦، المنهاج ص١١.

4) المحصول ١/١٣، غمز عيون البصائر ١/١٩٣.

5) شرح تنقيح الفصول ص٦٣.

6) بيان المختصر ١/٥٤، شرح الكوكب المنير ١/٧٦.

وقال ابن جزي في تقريب الوصول ص ٤٦: «الشك هو احتمال أمرين فأكثر من غير ترجيح».

وقال ابن قيم الجوزية في بدائع الفوائد ٢/٦٥: «الشك تردد بين أمرين من غير اعتماد على أحدهما».

ومن خلال هذه المعرفة يظهر أن الشك والظن يشتركان في المعاني الآتية:

١ - أن كلاً من الظن والشك لا يوجد فيهما جزم، قال الرازي: «وأما الذي لايكون جازماً فالتردد بين الطرفين، إن كان على السوية فهو الشك؛ وإلاّ فالراجح ظن»[١].

وقال النسفي: «وإن لم يكن جازماً؛ فشك إن تساوى طرفاه، وإلاّ فالراجح ظن»[٢].

٢ - أن كلاً من الظن والشك فيه احتمال، قال ابن جزي: «الشك هو احتمال أمرين فأكثر من غير ترجيح؛ والظن هو الاحتمال الراجح»[٣].

٣ - أن الظن والشك لا يقعان إلاّ في أمر يحتمل أكثر من وجه، قال الباجي: «ولايصح الظن ولا الشك في أمر لا يحتمل إلاّ وجهاً واحداً، وإنما يصح فيما يحتمل وجهين وأكثر من ذلك»[٤].

٤ - كما أن كلاً من الظن والشك أمور قلبية؛ وإن كان يمكن التعبير عنهما باللسان، قال الأسمندي: «الظن هو غلبة أحد التجويزين على الآخر في القلب والاعتقاد»[٥]، وقال السمعاني: «والشك منه ماخطر بالقلب»[٦].

---

١) المحصول ١٣/١، وانظر: المستصفى ٧٧/١.

٢) كشف الأسرار ٥/١، وانظر: تشنيف المسامع ق١ ص١٨٢، شرح تنقيح الفصول ص ٦٣، شرح مختصر الروضة ١٧٤/١، المنتخب ٣/١.

٣) تقريب الوصول ص ٤٦، وانظر: نفائس الأصول ق٢ ص٨٦١ و ٨٦٤.

٤) الحدود ص٣٠.

٥) بذل النظر ص٨.

٦) قواطع الأدلة ق١ ص١٤.

٥ - أن كلاً من الظن والشك قد يكون سبباً لوقوع الأحكام الشرعية، أما الظن فلا إشكال فيه، أما بالنسبة للشك فيقول القرافي: « إن الشارع شرع الأحكام وشرع لها أسباباً، وجعل من جملة ماشرعه من الأسباب الشك فشرعه في عدة من الصور » ثم مثل لذلك بعدة أمثلة منها: « إذا شك في الشاة المذكاة والميتة حرمتا معاً؛ وسبب التحريم هو الشـك »[1].

وليس معنى هذا أن كل موضع كان الظن فيه سبباً للحكم فالشك فيه سبب للحكم، بل قد يكون الظن في مواطن سبباً للحكم، ولا يكون الشك كذلك.

وتظهر أوجه الفرق بين الظن والشك فيما يأتي:

١ - أن الظن لا يقع في النفس إلاّ بسبب حدث عنه، أما الشك فقد يقع في النفس ابتداءً، قال أبو الحسين البصري: « الظن لا يصح حصوله إلاّ عن بعض الأمارات صحيحة كانت الأمارة أو فاسدة »[2].

٢ - أن أوجه الاحتمال في الشك متساوية، أما في الظن فهي متفاوتة، قال أبو يعلى: « الشك تجويز أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر؛ والظن تجويز أمرين أحدهما أقوى من الآخر »[3].

٣ - أن الظن طريق للحكم الشرعي بخلاف الشك، قال أبو يعلى: « الشك ليس بطريق للحكم في الشرع... والظن طريق للحكم إذا كان عن

---

١) الفروق ٢٢٥/١، وسبب التحريم الشك وليس لان الأصل في الذبائح التحريم بدليل أن الشك بين الماء الطهور والنجس يحرمهما والأصل في المياه الطهارة.

٢) شرح العمد ٥٣/٢.

٣) العدة ٨٣/١، وانظر: إحكام الفصول ص٤٦، شرح اللمع ١٥٠/١ - ١٥١، الورقات ص٣، التمهيد ٥٧/١.

أمارة مقتضية للظن»[1]، وقال أبو الخطاب: «ولا يجوز أن يحكم بالشك بحال»[2]، وقال ابن قيم الجوزية: «ليس في الشريعة شيء مشكوك فيه البتة»[3]، ويعلل القرافي ذلك بقوله: «الظن إصابته غالبة، وخطؤه نادر، ومقتضى القواعد أن لا تترك المصالح الغالبة للمفسدة النادرة، فلذلك أقام صاحب الشرع الظن مقام العلم لغلبة صوابه، وندرة خطئه»[4].

٤ - أن الظن معنى مقصود لذاته بخلاف الشك، قال ابن القيم: «لا يتحدث بحديث حتى يكون عند المتكلم إما مظنوناً وإما معلوماً، فإن كان مشكوكاً فيه أو مجهولاً عنده لم يسعه التحدث به»[5]، وقال السراج الهندي[6]: «الشك ليس معنى مقصوداً في التخاطب على وجه يوضع له لفظ يفيده، لأن الغرض من الكلام الإفهام والإعلام، دون التشكيك والإبهام»[7].

<u>وهناك عدة أشياء وقع الاختلاف في اشتراك الظن والشك فيها، وهي</u> :

١ - التردد: فإن الشك قد يتردد بين طرفين، فهل يشترك معه الظن في ذلك؟

---

١) العدة ١/٨٣.

٢) التمهيد ٤/٣٥٠، وانظر: شرح اللمع ٢/٥٨١.

٣) بدائع الفوائد ٣/٢٧١.

٤) شرح تنقيح الفصول ص ٣٥٧.

٥) بدائع الفوائد ٢/٦٥.

٦) سراج الدين أبو حفص عمر بن إسحاق بن أحمد الغزنوي الهندي، فقيه حنفي أصولي. ولد سنة ٧٠٤هـ، وتوفي بمصر سنة ٧٧٣هـ.
من مؤلفاته: «كاشف معاني البديع»، و «شرح المغني»، و «التوشيح» شرح الهداية.
انظر: (الوفيات للسلامي ٢/٣٨٧، إنباء الغمر بابناء العمر ١/٢٩، النجوم الزاهرة ١١/١٢٠، تاج التراجم ص١٦٧).

٧) كاشف معاني البديع ق١ ص١١٥٥، وانظر: المواقف للإيجي ص٢١.

فقيل: كلاهما تردد بين شيئين؛ قال الرازي: « التردد بين الطرفين إن كان على السوية فهو الشك، وإلاّ فالراجح ظن »[1]، وقال ابن قيم الجوزية: « الشك تردد بين أمرين من غير اعتماد على أحدهما بخلاف الظن؛ فإنه معتمد على أحد الأمرين »[2].

وقيل: إن التردد مختص ببعض أنواع الشك، والظن ليس من صفته التردد، قال صفي الدين الهندي: « العقل إما أن يتردد في ثبوت الشيء ونفيه تردد السواء؛ أو لا يتردد بل يحكم بأحدهما إما مع تجويز نقيضه تجويزاً سواءً أو تجويزاً مرجوحاً أو لا مع تجويز النقيض؛ والقسمان الأولان هو الشك ... وأما الثالث فالراجح منه ظن... »[3].

ويظهر لي أن الشك تردد بين طرفين وليس الظن كذلك، وهذا هو المفهوم من تعريف كثير من العلماء للظن والشك[4].

٢ - تعدد الاحتمال، فالشك يتعدد فيه الاحتمال، فهل يقال الظن يتعدد فيه الاحتمال كذلك؛ أو أن الظن اسم للاحتمال الراجح، وليس المرجوح داخلاً في حقيقة الظن؟

فمن عرف الظن بأن تجويز أمرين أحدهما أرجح[5]، فإن الظن يتعدد الاحتمال فيه عنده.

---

١) المحصول ١/١٣، وانظر: المنتخب ١/٣.

٢) بدائع الفوائد ٢/٦٥.

٣) نهاية الوصول ق١ ص٢٥ - ٢٧، وانظر: الفائق ١/٩.

٤) حيث يعرفون الظن بالراجح، أو الاحتمال الراجح ونحو ذلك، انظر تعريف الظن في ص ٩٩ من هذا البحث، وتعريف الشك في ص١٠١ من هذا البحث.

٥) كما في تعريف أبي يعلى في العدة ١/٨٣، والباجي في المنهاج ص١١، والشيرازي في شرح اللمع ١/١٥٠، وأبي الخطاب في التمهيد ١/٥٧.

ومن عرف الظن بالراجح[1] أو الحكم غير الجازم[2] فإن الظن عنده لا يحتوي إلاّ على الاحتمال الراجح، وأما المرجوح فليس من حقيقة الظن، وإن كان وجود احتمال راجح يستلزم وجود احتمال مرجوح؛ قال القرافي: « الشك اسم لاحتمالين فأكثر مستوية، فمسماه مركب، ومسمى الظن والوهم بسيط، لأن الظن اسم للاحتمال الراجح، والوهم للاحتمال المرجوح »[3]، ويظهر لي أن الأخير أرجح، لأن الظان منصب تفكيره في الاحتمال الأقوى، وقد لايلتفت إلى الآخر.

٣ - الحكم؛ فإن الظن حكم، فهل يوافقه الشك في ذلك؟

من العلماء من يرى أن الشك ليس حكماً قال ابن أمير بادشاه: « الشك عدم الحكم بشيء من وقوع النسبة ولا وقوعها بعد الشعور بهما، لأنه على تقدير عدم الشعور بشيء منهما عدم الحكم ثابت... للتساوي أي تساوي الوقوع واللاوقوع في نظر العقل؛ فإن حكم بشيء منهما لزم الترجيح بلا مرجح، وإن حكم بهما جميعاً لزم الحكم بالنقيضين »[4].

وقال القرافي: « الشاك غير حاكم قطعاً... وقال بعضهم: الشاك حاكم؛ لأنه يخطر بباله أحد النقيضين؛ ثم يتركه، ويخطر النقيض الآخر، وهذا غلط لأن التصور هو الحاصل في الشك والتردد بين التصورات ليس حكماً »[5].

ومنهم من يرى أن الشك حكم قال الزركشي: « الواهم والشاك

---

١) كالقرافي في شرح تنقيح الفصول ص٦٣، وابن جزي في تقريب الوصول ص٤٦، وصفي الدين الهندي في الفائق ١٣/١.

٢) كالطوفي في شرح مختصر الروضة ١٦١/١، وابن أمير بادشاه في تيسير التحرير ٢٦/١.

٣) شرح تنقيح الفصول ص٦٣، وانظر: تشنيف المسامع ق١ ص١٨٢.

٤) تيسير التحرير ٢٦/١، وانظر: التقرير والتحبير ٤٢/١.

٥) نفائس الأصول ق١ ص١٢٢-١٢٣.

حاكمان... وأما الشاك فله حكمان متساويان؛ بمعنى أنه حاكم بجواز وقوع هذا النقيض مثلاً بدلاً عن النقيض الآخر وبالعكس، لأن تردد العقل بين حكمين بدليلين متساويين شك أيضاً»[1].

ولعل مرد هذا الخلاف، هو مسألة هل في التصور حكم؟ بحيث تعتبر نسبة هذا اللفظ إلى هذه الصورة حكماً، فإن كانت هذه النسبة حكماً فالشك حكم.

ويظهر لي أن الشك ليس بحكم، وإن كان يحتوي في ثناياه على الحكم، فكون هذه المعاني تطلق عليها هذه الألفاظ، وكون العقل يحكم بأحد الوجهين عند غياب الآخر ليس هو المراد الأصلي بالشك وإن كانت واقعة من خلاله، وإنما المراد بالشك هو التردد بين معنيين، وهذا التردد ليس فيه إثبات ولا نفي فليس بحكم.

إذا تقرر ماسبق فليعلم بأن من العلماء من يوسع مفهوم الشك بحيث يجعل الظن أحد أفراده، قال ابن حزم: «والشك والظن شيء واحد؛ لأن كليهما امتناع من اليقين، وإن كان الظن أميل إلى أحد الوجهين إلا أنه ليس يقيناً، ومالم يكن يقيناً فهو شك ولا يحل القطع به»[2].

وقد يفهم هذا المعنى من قول السمعاني: «وأما الشك فهو الوقوف بين منزلتي الجهل والعلم»[3].

وأما قول ابن برهان: «من الظنون مايقارب درجة القطع واليقين، ومنها ماينحط إلى مرتبة الشك»[4]، فيدل على أن بعض الشك ظن.

وقد نسب توسيع مفهوم الشك بحيث يشمل الظن إلى الفقهاء، كما قال

---

١) تشنيف المسامع ق١ ص١٨٢، وانظر: البحر المحيط ١/٥١، والفائق ١/٩.

٢) النبذ ص٩١.

٣) قواطع الأدلة ق١ ص١٣.

٤) الوصول ١/٢٧١.

النووي[1] : «مراد الفقهاء بالشك في الماء والحدث والنجاسة والصلاة والصوم والطلاق والعتق وغيرها هو التردد بين وجود الشيء وعدمه، سواء كان الطرفان في التردد سواء أو أحدهما راجحاً، فهذا معناه في استعمال الفقهاء في كتب الفقه، وأما أصحاب الأصول ففرقوا بينهما، فقالوا : التردد بين الطرفين إن كان على السواء فهو الشك، وإلاّ فالراجح ظن والمرجوح وهم»[2].

وقال ابن قيم الجوزية: «حيث أطلق الفقهاء لفظ الشك فمرادهم به التردد بين وجود الشيء وعدمه، سواء تساوى الاحتمالان أو رجح أحدهما»[3].

وقد انتقد الزركشي تعميم القول في ذلك، فهو يرى أن الفقهاء ليس هذا اصطلاحهم في جميع الأبواب، «وهذا إنما قالوه في الأحداث لا مطلقاً، ألا تراهم يقولون: الطلاق لا يقع بالشك يريدون المتساوي أو المرجوح، وإلاّ فهو يقع بالظن الغالب»[4].

وفي موطن آخر ذكر سبع مسائل فرق الفقهاء فيها بين الظن والشك في الحكم[5].

---

١) أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي: فقيه شافعي محدث، ولد سنة ٦٣١هـ، وتوفي سنة ٦٧٦هـ بنوا في الشام.
من مؤلفاته: «رياض الصالحين»، و «الأذكار»، و «شرح صحيح مسلم»، و «المجموع شرح المهذب»، و «روضة الطالبين».
انظر: (تذكرة الحفاظ ٤/١٤٧٠، طبقات الشافعية للإسنوي ٢/٤٧٦، البداية والنهاية ١٣/٢٧٨، شذرات الذهب ٥/٣٥٤).

٢) المجموع ١/٢١٣، وانظر: شرح صحيح مسلم ٤/٥٠.

٣) بدائع الفوائد ٤/٢٦.

٤) البحر المحيط ١/٥٢، وقد قال في تشنيف المسامع ق١ ص١٨٢: «وأما الفقهاء فعندهم الظن والشك متساويان غالباً».

٥) انظر: المنثور في القواعد ٢/٢٥٥ - ٢٥٧، وانظر: القواعد الفقهية للعيسى ص٣٠٦.

وأبو الحسين يجعل للشك اطلاقين، و «قولنا فلان شاك في النقيضين... قد يراد بذلك أنه غير معتقد ولا لواحد منهما ولا ظان، وقد يراد به أنه غير قاطع على واحد منهما ولا في حكم القاطع كالجاهل، فعلى هذا نصف الظان بأنه شاك؛ وبأنه مجوز لما ظنه ولغيره بمعنى أنه مجوز لكل واحد منهما غير قاطع»[1].

ويظهر لي أن جعل كل واحد من الظن والشك يستقل بمعنى عن الآخر؛ أولى من جعلهما يتداخلان في الاصطلاح، خصوصاً أن جماهير العلماء على التفريق؛ ومانسب للفقهاء فيه نظر، بل ألفاظهم في ذلك مختلفة.

---

١) زيادات المعتمد ٢/٤٠٥.

المطلب الثاني
علاقة الظن اصطلاحاً بالوهم

عند علماء اللغة: وَهَم إلى الشيء بالفتح يَهِم وهْماً، إذا ذهب وهمه إليه وهو يريد غيره، ووهِم يَوهم وهَماً -بالتحريك- إذا غلط[1].

أما في الاصطلاح فقال الرازي: «التردد بين الطرفين إن كان على السوية فهو الشك، وإلاّ فالراجح ظن، والمرجوح وهم»[2].

فالوهم هو الطرف المرجوح غير الجازم من المترددين.

وقال ابن قدامة: «الوهم ميل النفس من غير سبب»[3].

وقال الأصفهاني: «الوهم ماعنه ذكر حكمي يحتمل متعلقه النقيض عند الذاكر بتقديره؛ مع كونه مرجوحاً»[4].

فعلى تعريف ابن قدامة يختلف مفهوم الوهم عما يراه غيره، إذ إن غيره يرى أن الوهم هو المقابل للراجح مع احتمال صحته احتمالاً مرجوحاً، ونظراً لكون المسألة اصطلاحية فإن السير على ما اصطلح عليه الجمهور أولى.

وعلى هذا الاصطلاح يشترك الظن والوهم في أنهما يصدقان على احتمال واحد؛ قال القرافي: «الشك اسم لاحتمالين فأكثر مستوية، فمسماه مركب، ومسمى الظن والوهم بسيط، لأن الظن اسم للاحتمال الراجح،

---

١) الصحاح (وهم) ٢٠٤٥/٥، النهاية في غريب الحديث والأثر (وهم) ٢٣٤/٥، لسان العرب (وهم) ٦٤٣/١٢، إكمال الإعلام ٧٥٩/٢.

٢) المحصول ١٣/١، وانظر: المنتخب ٣/١، شرح تنقيح الفصول ص٦٣، تقريب الوصول لابن جزي ص٤٦، كشف الأسرار للنسفي ٥/١، شرح مختصر الروضة ١٧٥/١، نهاية السول ٤٠/١، تشنيف المسامع ق١ ص١٨٢، تيسير التحرير ٢٦/١، جامع العلوم ٤٧٠/٣.

٣) روضة الناظر ٨٥٥/٣.

٤) بيان المختصر ٥٤/١، وانظر: شرح الكوكب المنير ٧٦/١.

والوهم للاحتمال المرجوح»[1].

كما يشترك الظن والوهم في أنهما ليس فيهما جزم[2].

كما أنهما لا يحصلان إلاّ في أمر يحتمل أكثر من وجه، وهي أمور قلبية، وكلاهما قد يصدق وقد يكذب، قال صفي الدين الهندي: « الراجح منه ظن صادق إن طابق؛ وإلاّ فظن كاذب، والمرجوح منه وهم صادق إن طابق؛ وإلاّ فوهم كاذب »[3].

ويختلفان في أن الظن يراد به الراجح، والوهم يراد به المرجوح، وأن الظن طريق للأحكام الشرعية، وأما الوهم فيقول عنه الزركشي: «ولاينبني عليه شيء من الأحكام إلاّ في قليل»[4]، قال ابن قدامة: «من بنى أمره في المعاملات على الظن كان معذوراً، ومن بناه على الوهم سفه، ولو تصرف في مال اليتيم بالظن لم يضمن، ولو تصرف بالوهم ضمن»[5].

ومن خلال ماسبق يفهم ان وجود الظن يستلزم وجود الوهم، إذ كيف يتصور وجود طرف راجح بدون وجود طرف مرجوح، وإن لم يستحضر الظان وجود الوهم حين ظنه.

وتبقى مسألة أخيرة وهي: هل يشارك الوهمُ الظن في كونه حكماً؟

اختلف العلماء في هذه المسألة على قولين:

○ القول الأول: أن الوهم حكم.

قال الزركشي: « الواهم والشاك حاكمان، أما الواهم فلأن الظان

---

1) شرح تنقيح الفصول ص٦٣، وانظر: تشنيف المسامع ق١ ص١٨٢.

2) المحصول ١/١٢.

3) نهاية الوصول ق١ ص٢٧.

4) البحر المحيط ١/٨٠.

5) روضة الناظر ٣/٨٥٥ - ٨٥٦. وانظر: القواعد للمقري ١/٢٩٢.

حاكم بالراجح؛ فيلزم أن يكون حاكماً بالطرف الآخر حكماً مرجوحاً »[1].

وقال: « الظان حاكم؛ ويلزم منه وجود الوهم؛ وحكمه بالطرف الآخر يكون مرجوحاً؛ فظهر أن الشاك حاكم؛ وكذلك الواهم »[2].

o القول الثاني : أن الوهم ليس حكماً. اختاره الكمال ابن الهمام[3].

قال ابن أمير بادشاه: « المحتمل المرجوح: الوهم، ولا حكم فيه - أي الوهم- لاستحالته أي الحكم بالنقيضين، وذلك لأن النقيض الذي هو متعلق الظن قد حكم به؛ فإن كان في نقيضه - أعنى متعلق الوهم- حكم أيضاً لزم الحكم بهما جميعاً »[4].

وقال ابن أمير الحاج[5] : «ولا حكم فيه - أي الوهم- لاستحالته أي

---

1) تشنيف المسامع ق١ ص١٨٣.

2) البحر المحيط ٥٢/١، وهذا المذهب هو المفهوم من كلام جماعة من العلماء حيث يقسمون الحكم إلى أقسام يذكرون منها الوهم، من هؤلاء الرازي في المحصول ١٢/١، والقرافي في شرح تنقيح الفصول ص٦٣، والنسفي في كشف الأسرار ٥/١، والطوفي في شرح مختصر الروضة ١٧٤/١، وصفي الدين الهندي في نهاية الوصول ق١ ص٢٥، والإسنوي في نهاية السول ٤٠/١.

3) كمال الدين محمد بن عبدالواحد ابن الهمام الاسكندري: فقيه حنفي، نحوي بلاغي أصولي، ولد سنة ٧٩٠هـ؛ وتوفي سنة ٨٦١هـ بمصر.

من مؤلفاته: «فتح القدير»، و «التحرير».

انظر: (بغية الوعاة ص٧٠، الضوء اللامع ١٢٧/٨، شذرات الذهب ٢٩٨/٧، البدر الطالع ٢٠١/٢).

4) تيسير التحرير ٢٦/١، وأصل الرأي للكمال ابن الهمام.

5) شمس الدين محمد بن محمد بن محمد بن أمير الحاج: فقيه حنفي؛ مفسر أصولي. ولد سنة ٨٢٥هـ بحلب، وتوفي سنة ٨٧٩هـ.

من مؤلفاته: «ذخيرة القصر في تفسير سورة العصر»، و «التقرير والتحبير»، و «شرح منية المصلي».

انظر: (الضوء اللامع ٢١٠/٩، نظم العقيان ص١٦١، شذرات الذهب ٣٢٨/٧، هدية العارفين ٢٠٨/٢).

الحكم بالنقيضين للشيء الواحد في حالة واحدة للاتفاق على الحكم بالطرف الراجح، مع الحكم بالطرف المرجوح على هذا القول؛ واللازم باطل فالملزوم مثله، بل هو من قبيل التصورات الساذجة»[1].

ويترجح لديَّ أن الوهم -إذا جعلناه الاحتمال المرجوح- ليس حكماً، لأنه قد حُكم بالطرف الراجح، فكيف يحكم بالراجح والمرجوح -وهو يناقضه- في وقت واحد.

---

١) التقرير والتحبير ١/٤٢.

المطلب الثالث

علاقة الظن اصطلاحاً بالجهل

الجهل في اللغة له معنيان: الأولّ: ضد العلم، والآخر الخفة وخلاف الطمأنينة[1].

وللجهل في الاصطلاح إطلاقان أيضاً:

o الأول: الاعتقاد الباطل: ويسمى الجهل المركب[2]، وقد قيل في تعريفه: تبين المعلوم على خلاف ماهو به[3]، أو تصوره كذلك[4]، أو اعتقاد المعتقد على ماليس به[5]، أو عقد يتعلق بالمعتقد على خلاف ماهو به[6]، أو اعتقاد المعلوم على خلاف ما هو به[7].

وهذه التعريفات تدل على الجهل المركب وإن اختلفت ألفاظها قال أبو الخطاب: «وهذه عبارات متقاربة»[8]، والمراد تصور هذا الجهل وليس ضبط حده.

وسمي هذا الجهل مركباً، لانه مركب من جزأين أحدهما عدم العلم، والثاني: اعتقاد غير مطابق[9].

ومن خلال تصفح ماكتب عن هذا النوع من الجهل يجد الباحث انه يشترك مع الظن في أن كلاً منهما ضد للعلم؛ قال أبو يعلى: « الجهل...

---

١) معجم مقاييس اللغة (جهل) ٤٨٩/١.

٢) البحر المحيط ٧٢/١، وانظر: تقريب الوصول ص٤٦.

٣) العدة ٨٢/١، التمهيد ٥٧/١.

٤) اللمع ص٣.

٥) إحكام الفصول ص ٤٦، المنهاج ص١١، الحدود ص٢٨.

٦) البرهان ١٢٠/١.

٧) قواطع الادلة ق١ ص١٣.

٨) التمهيد ٥٧/١.

٩) تشنيف المسامع ق١/١٩٠، شرح الكوكب المنير ٧٧/١.

ضد العلم»[1].

ويحكى عن المعتزلة أن هذا الجهل مماثل للعلم[2].

ويخالف الظن في أن الظن احتمال راجح؛ والظان يجوز نقيض ضده بخلاف الجاهل؛ فالجاهل جازم لا تردد لديه ولا احتمال؛ قال الجويني: «الجهل عقد... والشك والظن يترددان بين معتقدين وهو بخلافهما في ذلك»[3]، وقال ابن جزي: «الجهل هو الجزم غير المطابق»[4].

وهل يؤمر بهذا النوع من الجهل؟

قال الرازي: «والجهل باجماع الأمة غير مأمور به»[5].

فانتقده القرافي بقوله: «لا نسلم أن الجهل غير مأمور به إجماعاً، بل الجهل المركب، باعتبار رجحان الأمارة في نفس الأمر، لا باعتبار ظن المجتهد متفق على الأمر به، كما اتفق الناس على وجوب العمل بما غلب على الظن في الأحكام مع أن القطع بأن الأمارتين ليستا موصوفتين بكون كل واحدة منهما هي الأرجح، وكذلك في المجتهدين في القبلة»[6].

ولكن الأمر بذلك ليس لكونه جهلاً، وإنما أمر به لأنه ظن المجتهد، وبالتالي فالأمر بالظن والعمل به، لا بالجهل؛ وهذا مما يفرق به بين الظن والجهل المركب.

o أما النوع الثاني من الجهل فهو عدم العلم عما شأنه أن يعلم[7]، أو هو انتفاء إدراك الشيء بالكلية[8]، أو عدم كل علم أو ظن أو شك أو وقف

---

1) العدة ١/٨٢.
2) البحر المحيط ١/٧٢، المواقف ص١٤٢.
3) البرهان ١/١٢٠.
4) تقريب الوصول ص٤٦، وانظر: المواقف ص١٤٣.
5) المحصول ٢/٥٠٥.
6) نفائس الأصول ق٣ ص١٢٦٥.
7) البحر المحيط ١/٧١، وانظر: تشنيف المسامع ق١ ص١٩١، المواقف ص١٤٣.
8) شرح الكوكب المنير ١/٧٧.

عما شأنه أن يكون معلوماً أو مظنوناً أو مشكوكاً أو موقوفاً فيه مما شأنه أن يوصف بذلك[1]، أو تغيب حقيقة العلم عن النفس[2].

ويسمى هذا النوع من الجهل: الجهل البسيط[3]، لأنه لاتركيب فيه، وإنما هو جزء واحد[4] وبعض العلماء لا يعتبر هذا النوع جهلاً[5] ومنه السهو والغفلة والنسيان[6].

وهذا النوع من الجهل يوافق الظن في أنه ليس فيهما جزم[7].

ويخالفه في أنه لا يحتوي على حكم، قال القرافي: «والجهل البسيط ليس فيه حكم ولا جزم»[8].

---

١) البحر المحيط ١/٧٢.

٢) الإحكام ١/٤٦.

٣) نفائس الأصول ق١ ص١٢٠، تشنيف المسامع ق١ ص١٩١، البحر المحيط ١/٧١، شرح الكوكب المنير ١/٧٧، المواقف ص١٤٣.

٤) تشنيف المسامع ق١ ص١٩١.

٥) البحر المحيط ١/٧٢، قال عن السمعاني: انه عرف الجهل بالاعتقاد، «وهذا تعريف للمركب فقط، إذ البسيط لا اعتقاد فيه البتة، فكأنه ليس بجهل عنده، وكذلك فعل جماعة من أئمتنا».

٦) شرح الكوكب المنير ١/٧٧، المواقف ص١٤٣.

٧) نفائس الأصول ق١ ص١٢٠.

٨) نفائس الأصول ق١ ص١٢٠.

المطلب الرابع
علاقة الظن اصطلاحاً بغلبة الظن

يقال في اللغة: غلبه غلبة إذا قهره، وتغلّب على بلد كذا: إذا استولى عليه قهراً[1].

غلبة الظن في الاصطلاح هي قوة الظن[2]، فهي زيادة قوة أحد المجوزات على سائرها[3].

ويلخص الآمدي الفرق بين الظن وغلبة الظن بقوله: «يفرق بين قول القائل ظن وغلبه ظن، ولأن غلبة الظن مافيه أصل الظن وزيادة»[4].

ومن هنا يظهر أن غلبة الظن جزء من أجزاء الظن، لأن الظن يتفاوت وله مراتب عديدة، أرفعها غلبة الظن.

وبعض الفقهاء يطلق غلبة الظن مريداً بها مجرد الظن[5]، وقد انتقدهم الشيرازي في ذلك فقال: «مايستعمله الفقهاء من التحري في الأواني من قولهم: إذا غلب على ظنه طهارة إناء توضأ به غير صحيح؛ لأنه لا يعتبر في ذلك غلبة الظن بل يكفي فيه أن يقع الظن بطهارة بعض الأواني بأمارة واحدة... ومن ذكر غلبة الظن في التحري فإما أن يكون جاهلاً بحقيقة الظن أو يكون متجوزاً في كلامه وقصده به الظن وعبر عنه بغلبة الظن».[6]

ويجعل غلبة الظن بأن تتزايد الأمارات الموجبة للظن وتتكاثر.[7]

ولئن كان التحدث والكتابة على وفق المصطلحات العلمية أمراً مطلوباً،

---

١) لسان العرب (غلب) ١/٦٥١، المعجم الوسيط (غلب) ٢/٦٥٧.

٢) العدة ١/٨٣، التمهيد ١/٥٧، قواطع الأدلة ق١ / ص١٣.

٣) إحكام الفصول ص٤٦.

٤) الإحكام للآمدي ٣/٥٨.

٥) المواقف ص٢١.

٦) شرح اللمع ١/١٥٠.

٧) المصدر السابق.

إلاّ أن تحديد ماكان ظناً غالباً وماكان ظناً مجرداً يحتاج إلى ضبط، فمتى يصل الظن إلى درجة الغلبة؟ هذا ما لانجد فيه معياراً دقيقاً.

ومن هنا فلا ينبغي أن نعتب على الفقهاء إطلاق لفظ غلبة الظن على الظن المجرد، إلاّ إذا وضحنا الدرجة التي يصل فيها الظن إلى الغلبة.

المطلب الخامس
علاقة الظن اصطلاحاً بالأمارة

في لسان العرب: «كل علامة تعدُّ فهي أمارة، وتقول: هي أمارة مابيني وبينك أي علامة»[1].

وقد فسرها ابن حزم اصطلاحاً بمعنى قريب من المعنى اللغوي فقال: « الأمارة علامة بين المصطلحين على شيء ما؛ إذا وجدت علم الواجد لها ما وافقه عليه الآخر، وقد يجعلها المرء لنفسه ليستذكر بها مايخاف نسيانه»[2]

ولعل سبب تفسيره للأمارة بتفسير يقارب المعنى اللغوي كونه لا يرى للظن مجالاً في أدلة الشريعة.

وعند جماهير العلماء الأمارة طريق من طرق معرفة الحكم الشرعي، لكن هل يطلق على كل طريق سواء كان ظنياً أو قطعياً؛ أو تختص الأمارة بالطرق الظنية؟

للعلماء في ذلك اصطلاحان :

○ أحدهما : أن الأمارة تطلق على الدليل المفضي للحكم سواء كان ظنياً أو قطعياً[3].

قال الباجي: « الأمارة قد تؤدي إلى العلم»[4].

ويستدل لهم بما يأتي :

---

١) لسان العرب (أمر) ٣٢/٤.

٢) الإحكام ٤٥/١.

٣) العدة ١٣١/١، إحكام الفصول ص٤٧، الحدود ص٣٧، شرح اللمع ١٥٥/١، اللمع ص٣، التمهيد ٦١/١.

٤) إحكام الفصول ص٤٧.

١ - أن أهل اللغة لا يفرقون بين الأمارة والدليل[1].

٢ - أن الأمارة لغة العلامة[2]، والعلامة قد تكون قطعية كما تكون ظنية.

وعلى ذلك تظهر الفروق الآتية بين الظن والأمارة :

١ - أن الأمارة طريق للحكم، والظن حكم ومن الأحكام التي تكون الأمارة طريقاً لها الظن.

٢ - أن الأمارة قد ينتج عنها أمور أخرى غير الظن كالقطع.

٣ - أن الأمارة أمر خارجي، والظن حكم قلبي.

o ثانيهما : أن الأمارة لا تطلق إلاّ على مايفضي إلى الظن[3].

فالأمارة عند أهل هذا الاصطلاح هي الدليل المظنون[4]، أو ما أفاد الظن[5]، وبعبارة أخرى الأمارة هي التي يوصل النظر الصحيح فيها إلى الظن[6].

---

١) التقريب والإرشاد ٢٢٢/١، العدة ١٣١/١، اللمع ص٣، التلخيص ق٣، التمهيد ٦١/١، قواطع الأدلة ق١ ص٣٤.

٢) لسان العرب (أمر) ٣٢/٤، وانظر: معجم مقاييس اللغة (أمر) ١٣٩/١.

٣) اختاره الجصاص في الفصول ص ٥٨، و أبو الحسين البصري في المعتمد ٥/١، والاسمندي في بذل النظر ص٨، والرازي في المحصول ١٥/١، والقرافي في شرح تنقيح الفصول ص٣٣٩، والسمعاني في قواطع الأدلة ق١ ص٨، والأصفهاني في بيان المختصر ٣٥/١، وسراج الدين الهندي في كاشف معاني البديع ق١ ص٢٠٦، والإسنوي في التمهيد ص٥٠٥.

وانظر: الفائق ٢٢/١، شرح مختصر الروضة ٦٧٣/٢، المسودة ص٥٧٣، قواطع الأدلة ق١ ص٣٣، أصول ابن مفلح ق١ ص١٦، شرح الكوكب المنير ٥٣/١.

٤) العدة ١٣٥/١.

٥) شرح تنقيح الفصول ص ٣٣٩، نفائس الأصول ق١ ص١٦٤.

٦) المعتمد ٥/١، بذل النظر ص٨، وص ٢٠٧، المحصول ١٥/١، قواطع الأدلة ق١ ص٨، شرح مختصر الروضة ٦٧٣/٢، بيان المختصر ٣٥/١، الفائق ٢٢/١، كاشف

وقد نسب هذا الاصطلاح للمتكلمين[1].

وعلى كل فالفرق بين الأمارة على هذا الاصطلاح، وبين الظن مايأتي :

١ - أن الأمارة طريق للحكم الظني، والظن أحد الأحكام، فكانت الأمارة طريقاً للحكم، وفرق بين الشيء وطريقه.

٢ - ان وجود الظن يستلزم وجود الأمارة، بينما وجود الأمارة لا يلزم منه وجود الظن، قال أبو الحسين: «يحتاج الظن إلى أمارة»[2]، وقال: « الظن لا يصح حصوله إلاّ عن بعض الأمارات»[3]، وقال: «لم يمتنع أن تكون الأمارة مقتضية الظن في مواضع كثيرة ويقابلها في بعض المواضع مايمنع أن يحصل عندها من الظن ماحصل عند أمثالها»[4].

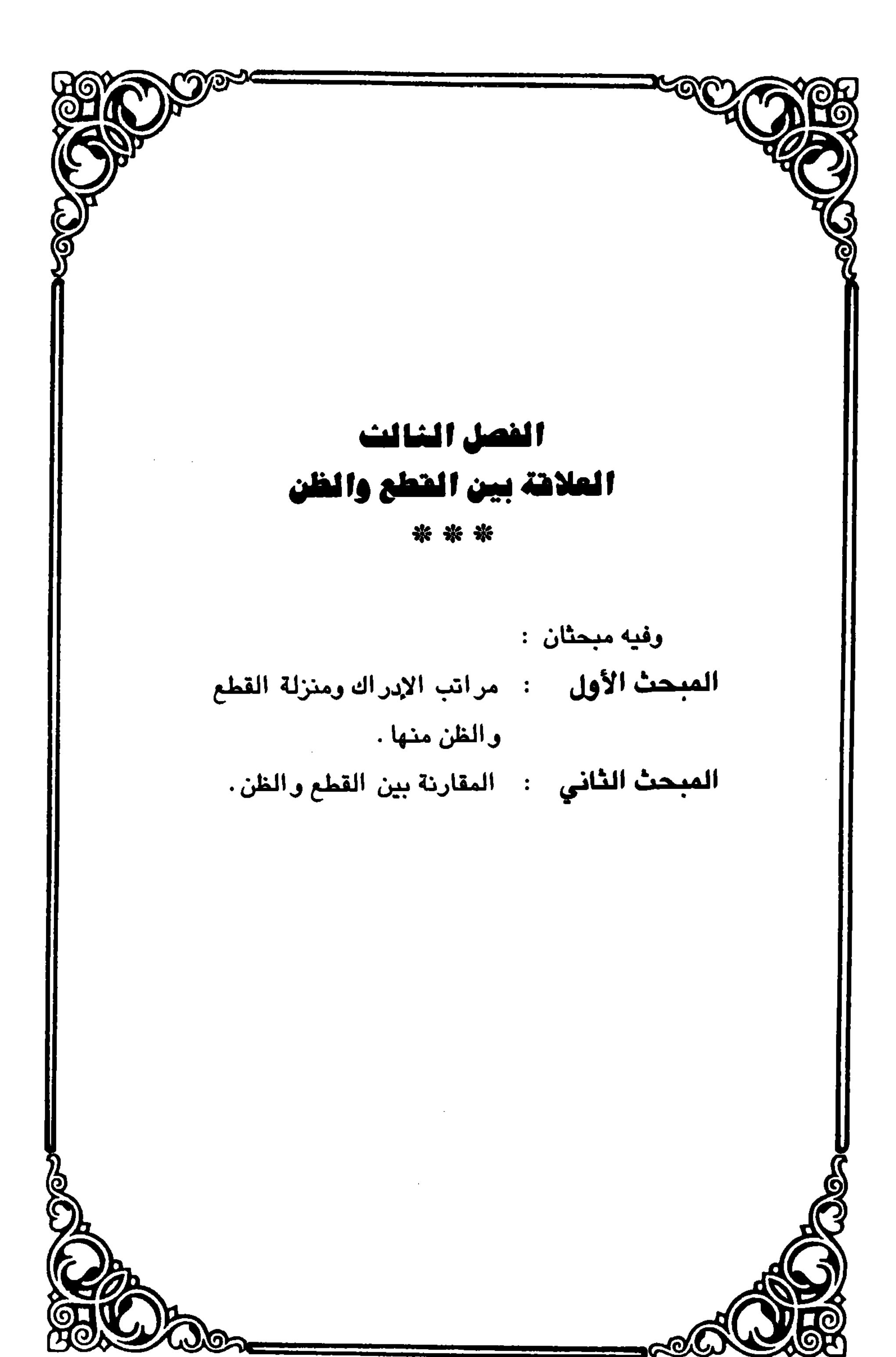
معاني البديع ق١ ص٢٠٦، أصول ابن مفلح ق١ ص١٧، شرح الكوكب المنير ٥٣/١، بعبارات متقاربة، فمثلاً بعضهم يقول: غالب الظن بدل الظن، ولعل مرادهم الظن المجرد كما سبقت الإشارة إلى ذلك في المبحث السابق.

١) التقريب والإرشاد ٢٢٢/١، شرح العمد ٢٩٠/١، العدة ١٣٥/١، إحكام الفصول ص٤٧، المنهاج ص٣٧، الفقيه والمتفقه ٢٤/٢، شرح اللمع ١٥٥/١، التلخيص ق٣، التمهيد ٦١/١، قواطع الأدلة ق١ ص٣٣، المسودة ص ٥٧٣، الفائق ٢٢/١، كاشف معاني البديع ق١ ص٢٠٦.

٢) المعتمد ١٦٥/١.

٣) شرح العمد ٥٣/٢.

٤) شرح العمد ١٤٦/٢، وانظر منه: ١٤٥/٢، وانظر: قواطع الأدلة ق١ / ص٩٢.



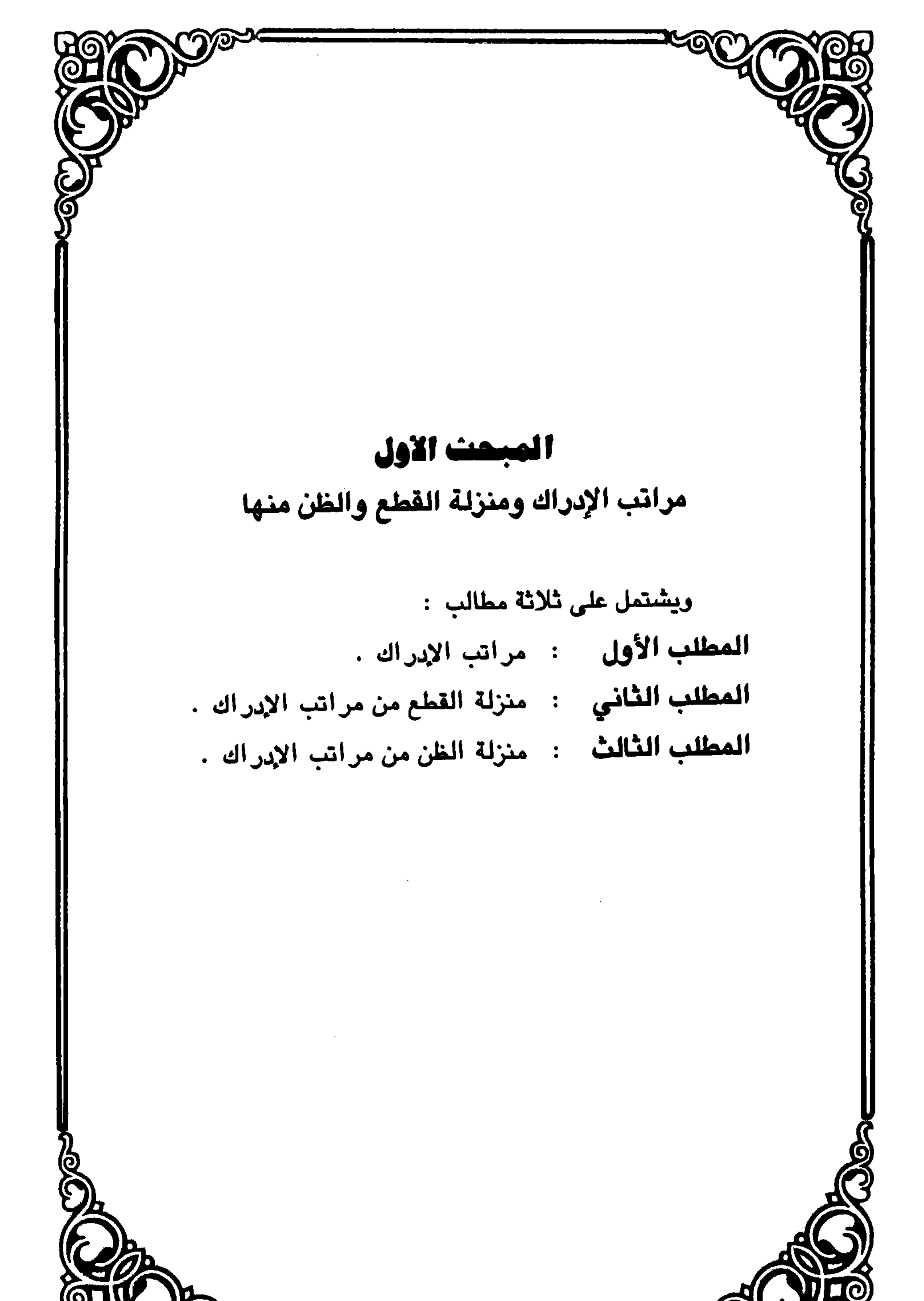
الفصل الثالث
العلاقة بين القطع والظن

* * *

وفيه مبحثان :

المبحث الأول : مراتب الإدراك ومنزلة القطع والظن منها .

المبحث الثاني : المقارنة بين القطع والظن .



المبحث الأول

مراتب الإدراك ومنزلة القطع والظن منها

ويشتمل على ثلاثة مطالب :

المطلب الأول : مراتب الإدراك .

المطلب الثاني : منزلة القطع من مراتب الإدراك .

المطلب الثالث : منزلة الظن من مراتب الإدراك .

المطلب الأول
مراتــب الإدراك

إدراك الأمور على ضربين :

الأول : إدراك الذوات المفردة، ويسمى هذا الإدراك تصوراً ومعرفة وإدراكاً مفرداً ؛ ولا يتطرق إليه التصديق والتكذيب.

الثاني : إدراك نسبة المفردات بعضها إلى بعض إثباتاً أو نفياً، ويسمى هذا الإدراك تصديقاً وعلماً وجملة، والتصديق والتكذيب يتطرق لهذا النوع من الإدراك[1].

وكل من هذين النوعين إما أن يكون قاطعاً أو مظنوناً أو شكاً، وقد وقع الاختلاف في هذه المراتب من مراتب الإدراك، كما وقع الاختلاف في مورد القسمة على الأقوال الآتية:

○ القول الأول : أن مورد القسمة هو حكم الذهن أو العقل[2]، لأن الحكم إما أن يكون غير جازم؛ وهذا لايخلو من ثلاثة أحوال :

- أن يكون متردداً على السوية فهذا الشك.
- أو يكون الحكم راجحاً وهذا هو الظن.
- أو أن يكون مرجوحاً وهذا هو الوهم.

وإما أن يكون جازماً ؛ وهذا لايخلو مما يأتي :

---

١) المستصفى ١/٣١، روضة الناظر ١/٦٥، تقريب الوصول ص٤٥.

٢) جعله حكم الذهن كل من: الرازي في المحصول ١/١٢، وفي المنتخب ١/٣، والنسفي في كشف الأسرار ١/٥، وانظر: نفائس الأصول ق١ ص١٢٢.
وجعله حكم العقل: الطوفي في شرح مختصر الروضة ١/١٧٤، وجعله الحكم الإسنوي في نهاية السول ١/٤٠، والأرموي في الحاصل ١/٢٣٠.

- إما أن يكون جازماً غير مطابق؛ وهذا هو الجهل المركب.
- أو أن يكون جازماً مطابقاً لغير مستند، وهذا هو اعتقاد المقلد.
- أو أن يكون جازماً مطابقاً لمستند، وهذا يشمل العقليات والحسيات والمركب منهما[1]، ويسمى هذا القسم العلم[2].

وقد اعترض على هذا القول بأنه يدخل الشك والوهم في الأحكام، وليسا أحكاماً[3].

وقد تقدمت هذه المسألة وترجح لديَّ أن الوهم والشك ليسا أحكاماً[4].

○ القول الثاني : أن مورد القسمة هو الإسناد التصديقي، والإسناد التصديقي على خمسة أنواع: علم، وجهل، وشك، وظن، ووهم[5].

وقد يتوجه إليه أن هذه الأمور قلبية، والإسناد التصديقي لا يشمل الأمور القلبية.

كما يمكن أن يوجه إليه اعتراض آخر هو أن هذه الأمور كما ترد في التصديقات ترد أيضاً في التصورات.

○ القول الثالث : أن مورد القسمة هو ماعنه الذكر الحكمي[6]، وهو مفهوم الكلام الخبري[7]، ويشمل: العلم، والاعتقاد، والظن، والوهم،

---

1) المحصول ١/١٢، المنتخب ١/٣، كشف الأسرار للنسفي ١/٥، شرح مختصر الروضة ١/١٧٤.
2) كشف الأسرار للنسفي ١/٥.
3) انظر: نفائس الأصول ق١ ص١٢٢، التقرير والتحبير ١/٤٢، تيسير التحرير ١/٢٦.
4) انظر مسألة الشك ص ١٠٦ من هذا البحث، والوهم ص ١١١ من هذا البحث.
5) تقريب الوصول ص٤٥.
6) بيان المختصر ١/٥٢، شرح الكوكب المنير ١/٧٣.
7) بيان المختصر ١/٥٢.

والشك[1].

ولايصح هذا القول في نظري، لأنه قد يوجد أحد هذه الأمور ولا يتكلم عنه بكلام خبري، بحيث يبقى في الذهن.

ولأن الوهم والشك ليسا حكمين.

○ القول الرابع : أن مورد القسمة هو الإدراك مع الحكم ويشمل: العلم، والاعتقاد، والشك، والظن، والوهم[2].

وهذا القول قريب من القول الأول، ويعترض عليه بمثل مايعترض به على ذلك القول.

○ القول الخامس : ماقاله صفي الدين الهندي: « العقل إما أن يتردد في ثبوت الشيء ونفيه تردد السواء، أو لا يتردد بل يحكم بأحدهما . . . »[3] فجعل التردد شكاً، وأدخل باقي الأنواع في الحكم وهي: الظن والوهم والجهل واعتقاد المقلد، والحسيات والوجدانيات والعقليات.

ولئن سلم هذا القول من الاعتراضات الواردة على الأقوال الأخرى إلا أنه لا يسلم من عدم الوضوح عند الجواب على مورد القسمة، فما هو مورد القسمة عنده؟

○ القول السادس : إن مورد القسمة هو الإدراك، ويدخل فيه :الجهل، والتقليد، والعلم، والشك، والظن، والوهم[4].

لكن يرد عليه أن هذا التقسيم يلتبس بتقسيم الإدراك إلى تصور

---

١) بيان المختصر ٥٢/١، شرح الكوكب المنير ٧٣/١.

٢) تشنيف المسامع ق١ ص١٨٢.

٣) نهاية الوصول ق١ ص٢٥.

٤) البحر المحيط ٥١/١.

وتصديق.

○ القول السابع : أن مورد القسمة هو المدركات العقلية، وتشمل: اليقين، والاعتقاد، والظن، والشك، والوهم[1].

ولكن هذه الأمور إدراكات وليست مدركات.

ومن خلال ماسبق يظهر لي أن مورد القسمة هو مراتب الإدراك، ليشمل بذلك التصور والتصديق، وللفرق بين هذا التقسيم وتقسيم الإدراك إلى تصور وتصديق فهذا تقسيم محض، أما مانحن بصدد الحديث عنه فهو مراتب بعضها أعلى من بعض، وليس هذا قولاً جديداً، إذ حقيقة هذه المراتب ثابتة عند الجميع، والتسمية لا تؤثر على الحقيقة.

ولم يترجح لديَّ من الترتيبات السابقة للإدراك شيء، بل إنها لاتصح في نظري، إذ يلاحظ في بعض هذه المراتب مطابقتها للواقع، ويلاحظ في بعضها الآخر مافي النفس مع عدم الالتفات إلى موافقة مافي الواقع.

فالأولى أن نقسم مراتب الإدراك بالالتفات إلى ذات الإدراك، مع عدم اعتبار مطابقة الواقع، فمراتب الإدراك على ذلك لا تشمل العلم؛ لأن العلم على أشهر الأقوال هو الإدراك الجازم المطابق، وكذلك لا تشمل اليقين، ولا يدخل في مراتب الإدراك الجهل، لأن الجهل المركب هو الإدراك الجازم غير المطابق، كما لا يدخل في مراتب الإدراك الوهم، لأن الوهم هو الإدراك غير الجازم وغير المطابق، ولايصح في نظري اعتبار المطابقة مطلقاً.

ومما يدل عليه أنهم لم يلتفتوا إلى الطرف المرجوح المطابق، ولم

---

١) الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية ص١٠٥.

يجعلوه من الأقسام[1].

وعلى ذلك فمراتب الإدراك في النفس -مع عدم ملاحظة موافقتها للواقع- تشمل:

- القطع : وهو الإدراك الجازم.
- الظن : وهو الإدراك غير الجازم.
- الشك : وهو الإدراك المتردد بين أمرين.

وأما الطرف المرجوح في الإدراك، فليس من الإدراك في شيء، بل هو خارج عن حقيقة الإدراك، فهو احتمال يرد علىا لنفس وليس إدراكاً.

---

١) غمز عيون البصائر ١/٢٤٠.

المطلب الثاني

منزلة القطع من مراتب الإدراك

لم أجد من ذكر القطع في مراتب الإدراك، وإن وجدت مايكوّن بعض أجزاء القطع، فمن العلماء من يذكر مرتبتين من مراتب القطع، ومنهم من يذكر ثلاثاً، أو أربعاً، مع الاختلاف في ذلك، وإليك سياق أقوالهم:

o القول الأول : يذكر أصحابه الجهل المركب، واعتقاد المقلد، والعلم[1].

- فالعلم هو الإدراك الجازم المطابق لمستند.
- واعتقاد المقلد هو الإدراك الجازم المطابق لغير مستند.
- والجهل المركب : هو الإدراك الجازم غير المطابق.

ويلاحظ عليه التفريق بين العلم واعتقاد المقلد من حيث استناد الإدراك إلى دليل وعدم استناده، فهذا تقسيم للإدراك من حيثية غير راجعة إلى ذات الإدراك، وليست هذه الحيثية مذكورة في أصل التقسيم، وهذا لا يصح.

ومثل ذلك يقال من جهة المطابقة؛ إما أن يشار إلى حيثية مطابقة الواقع في أصل التقسيم، وإلاّ فلا داعي لذكر الأقسام من هذه الحيثية.

o القول الثاني : يذكر أصحابه العلم والجهل فالعلم هو الجزم المطابق، والجهل -يعني المركب- هو الجزم غير المطابق[2].

فالعلم عند أصحاب هذا المنهج لا يشترط فيه أن يكون قائماً على دليل.

وذكر هذين القسمين العلم والجهل في مراتب الإدراك لايصح، لأنهما

---

١) المحصول ١/١٢، المنتخب ١/٣، كشف الأسرار للنسفي ١/٥، شرح مختصر الروضة ١/١٧٤، نهاية الوصول ق١ ص٢٥، البحر المحيط ١/٥١.

٢) تقريب الوصول ص٤٥.

أقسام للإدراك من حيث مطابقة الواقع، وهذا الأمر خارج عن حقيقة الإدراك، ولم يشر في أصل التقسيم إلى اعتبار هذه الحيثية.

o القول الثالث : يذكر أصحابه في مراتب الإدراك الجازم: العلم، والاعتقاد.

فالعلم : هو الذي لايحتمل النقيض بوجه من الوجوه، ولا بد أن يكون مطابقاً.

والاعتقاد : هو الذي لا يحتمل النقيض عند الذاكر لو قدره في نفسه، وهذا الاعتقاد قد يكون صحيحاً لمطابقته، وقد يكون فاسداً لعدم مطابقته[1].

ويلاحظ عليه اعتبار المطابقة في العلم، وكذلك استعمال لفظ الاعتقاد، وللعلماء فيه مناهج متعددة، والمراد إيجاد اصطلاح يساير اصطلاح الجميع، لا يخالف اصطلاح الأكثر.

o القول الرابع : أن مراتب الإدراك الجازمة، هي اليقين والاعتقاد، فاليقين هو جزم القلب مع الاستناد إلى الدليل القطعي، والاعتقاد هو جزم القلب من غير استناد إلى الدليل القطعي[2].

ويلاحظ على ذلك أنهم قسموا الإدراك الجازم باعتبار الاستناد إلى الدليل القطعي وهذا أمر خارج عن حقيقة الإدراك، ولا ينبغي أن يذكر في مراتب الإدراك إلاّ ماكان منها من جهة حقيقتها وذاتها لا من جهة مايكون خارجاً عنها.

فعلى ذلك ينبغي الاقتصار في مراتب الإدراك الجازم على القطع، ويكتفى بذكر القطع فلا يذكر معه العلم ولا الاعتقاد ولا اليقين ولا الجهل المركب.

---

١) بيان المختصر ٥٢/١، شرح الكوكب المنير ٧٣/١.

٢) الوجيز ص ١٠٥.

وبعدّ القطع في مراتب الإدراك يكون الكلام مستوعباً لجميع مايتعلق به، بخلاف مالو ذكرنا غيره من المصطلحات السابقة فهي لا تستوعب ذلك، فالقطع يشتمل على كل مرتبة منها وزيادة.

وإذا تقرر ذلك فإن القطع في أعلى مراتب الإدراك؛ لأن الإدراك الجازم أعلى من الإدراك غير الجازم، والنفوس تطلب القطع مااستطاعت إليه سبيلاً؛ بخلاف الشك الذي لا تطلبه النفوس، وبخلاف الظن الذي لا تقنع به عادة النفوس إلاّ إذا لم تجد إلى القطع سبيلاً.

ويندرج في هذه المرتبة من الإدراك ماقطع به المدرِك سواء وافق الواقع أو خالفه، سواء كان مستنداً إلى دليل أو لم يكن كذلك.

وهذه المآخذ وإن كان يمكن تقسيم القطع من جهتها إلاّ أن هذا التقسيم ليس من جهة كونه إدراكاً وإنما هو من جهات أخرى ليست مجال الحديث في هذا الموضوع.

المطلب الثالث

منزلة الظن من مراتب الإدراك

لم يغفل أحد ممن رأيته تكلم عن مراتب الإدراك مرتبة الظن، وإطلاق كلامهم يشعر أن الظن قد يكون مطابقاً وقد يكون غير مطابق[1]، بل إن بعضهم صرح بذلك، قال صفي الدين الهندي: «الراجح منه ظن صادق إن طابق؛ وإلا فظن كاذب»[2]، والظن في مرتبة وسط بين القطع والشك.

ويبقى في منزلة الظن مسألة اختلفت آراء العلماء تجاهها، وهذه المسألة هي ما المقابل للظن؟

o القول الأول : أن المقابل للظن هو الوهم؛ وهذا هو المفهوم من كلام كثير من أهل العلم حيث يقولون: «الاحتمال الراجح هو الظن؛ والمرجوح هو الوهم»[3].

وسبق أن بينت أن الراجح أن الوهم ليس مرتبة من مراتب الإدراك، بل هو خارج عن حقيقة الإدراك؛ إذ الوهم احتمال مجرد يرد على النفس؛ وليس إدراكاً[4].

---

١) المحصول ١/١٢، شرح تنقيح الفصول ص ٦٣، كشف الأسرار للنسفي ١/٥، المنتخب ١/٣، تقريب الوصول ص ٤٥، شرح مختصر الروضة ١/١٧٤، نهاية السول ١/٤٠، تشنيف المسامع ١/١٨٢، بيان المختصر ١/٥٣، شرح الكوكب المنير ١/٧٤.

٢) نهاية الوصول ق١ ص٢٧، وانظر: البحر المحيط ١/٥١، المواقف للإيجي ص٢١.

٣) المحصول ١/١٣، شرح تنقيح الفصول ص٦٣، نفائس الأصول ق١ ص١٢٨، المنتخب ١/٣، كشف الأسرار للنسفي ١/٥، تقريب الوصول ص٤٥، شرح مختصر الروضة ١/١٧٤، نهاية السول ١/٤٠، تشنيف المسامع ق١/١٨٢، البحر المحيط ١/٥١.

٤) انظر ص ١٢٨ من هذا البحث.

o القول الثاني : أن المقابل للظن هو الشك والوهم؛ قال ابن النجار : «والظن قسيمه الشك والوهم»[1].

والوهم لا يصح أن يجعل في مقابلة الظن لما سبق؛ أما الشك فهو تردد بين طرفين، فهو في مقابلة كلٍ من الظن - الذي هو إدراك لطرف واحد وهو الطرف الراجح، والقطع الذي هو إدراك لطرف واحد، هو المجزوم به؛ ومن ثم فالشك قسيم لكلٍ من الظن والقطع، وليس في مقابلة الظن وحده.

o القول الثالث : أن الشك والظن في مقابلة القطع؛ قال الباجي: «أحد أضداد العلم كالشك والظن»[2] ؛ وقال ابن حزم: «والشك والظن شيء واحد لأن كليهما امتناع من اليقين»[3].

o القول الرابع : أن الظن يقع في مقابلة القطع، قال السراج الهندي: « العلم والظن المقابل له»[4].

ويظهر لي أن القطع في مقابلة الظن لأن القطع إدراك جازم بينما الظن إدراك غير جازم، وكل من القطع والظن في مقابلة الشك لأن القطع والظن عبارة عن إدراك لطرف واحد، أما الشك فهو إدراك لطرفين.

قال القرافي: « الشك اسم لاحتمالين فأكثر مستوية، فمسماه مركب ومسمى الظن... بسيط، لأن الظن اسم للاحتمال الراجح»[5].

---

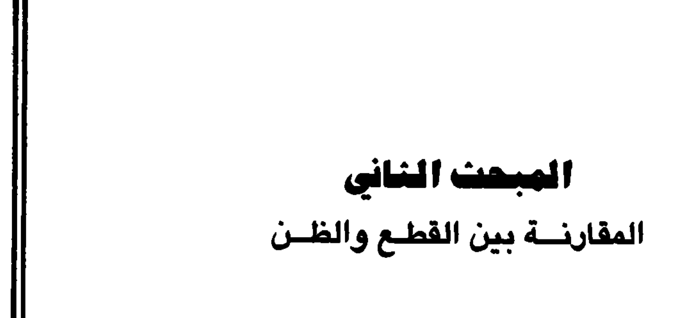
1) شرح الكوكب المنير ٧٤/١.

2) الحدود ص٢٩.

3) النبذ ص ٩١.

4) كاشف معاني البديع ق١ ص٢١٨.

5) شرح تنقيح الفصول ص٦٣، وانظر: تشنيف المسامع ق ١٨٢/١.



المبحث الثاني

المقارنـــة بين القطـع والظــن

ويحتوي على مطلبين :

المطلب الأول : أوجه التشابه بين القطع والظن.

المطلب الثاني : الفروق بين القطع والظن.

المطلب الأول
أوجه التشابه بين القطع والظن

لما تباينت آراء العلماء في كلٍ من حقيقة القطع والظن حصل الاتفاق بينهم في بعض أوجه التشابه بين القطع والظن، وحصل الاختلاف في بعضها الآخر، مما يجعلني أذكر أولاً ماحصل عليه الاتفاق ثم أثني بما حصل الاختلاف فيه مما أراه وجهاً صحيحاً للتشابه.

- فمن أوجه التشابه بين القطع والظن أن كلاً منهما قلبي، قال القرافي: «محلها القلب، لأنه موطن العلوم والظنون»[1].
- ومن ذلك أن كلاً منهما متعلق بالنفس؛ قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «فأما تقسيم الأدلة إلى قطعي وظني فليس هو تقسيماً باعتبار صفتها في أنفسها، بل باعتبار اعتقاد المعتقدين فيها»[2].
- ويشتركان في أن كلاً منهما حكم، قال الطوفي: «لأن بين العلم والظن قدراً مشتركاً وهو الرجحان، لأن العلم هو حكم راجح جازم، والظن حكم راجح غير جازم»[3].

  فجعل كلاً من الظن والعلم حكماً.
- كما يشتركان في كونهما إدراكاً؛ قال الزركشي: «الإدراك مع الحكم إما أن يكون جازماً أو لا، فإن كان جازماً لا يقبل التغير - أي لا في نفس الأمر ولا بالتشكيك - فهو العلم، وإن قبله فهو الاعتقاد... وإن لم يكن جازماً فإما أن يتساوى طرفاه فهو الشك أو يترجح أحدهما فالراجح هو الظن...»[4].

---

1) نفائس الأصول ق١ ص٥٣٤.
2) المسودة ص٢٤٥.
3) شرح مختصر الروضة ١٦١/١.
4) تشنيف المسامع ق١ ص١٨٢.

○ القطع والظن من عوارض الأدلة الشرعية؛ قال الشاطبي[1] : «كل دليل شرعي إما أن يكون قطعياً أو ظنياً»[2].

○ والنفس عندما تقطع بشيء أو تظنه فإن معنى ذلك أنها تصدق به على ذلك الوجه فالقطع والظن يشتركان في أن النفس تصدق بهما؛ قال الغزالي: «النفس إذا أذعنت للتصديق بقضية من القضايا، وسكنت إليها فلها ثلاثة أحوال؛ أحدها: أن يتيقن ويقطع به... الثانية: أن تصدق بها تصديقاً جزماً... الثالثة: أن يكون لها سكون إلى الشيء والتصديق به وهي تشعر بنقيضه أو لا تشعر؛ لكن لو أشعرت به لم ينفر طبعها عن قبوله وهذا يسمى ظناً»[3].

○ وكل من القطع والظن طريق للحكم الشرعي؛ قال الطوفي: «العلم ليس مشروطاً في التكاليف العملية، بل حصول الظن فيه كافٍ ثبوتاً وزوالاً»[4]

وقال الشاطبي: «قام الدليل القطعي على أن الدلائل الظنية تجري في فروع الشريعة مجرى الدلائل القطعية...» إلى أن قال: «القطع والظن متساويان في الحكم؛ وإنما يقع الفرق في التعارض»[5].

○ كما أن كلاً منهما قد يكون سبباً لوقوع الأحكام الشرعية؛ والفرق بين كون الشيء طريقاً للحكم وكونه سبباً لوقوعه، أن طريق الحكم متوقف حصوله على الشارع أما سبب وقوع الحكم فلا يلزم أن يكون حصوله

---

١) أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي: فقيه مالكي؛ مفسر أصولي، توفي سنة ٧٩٠هـ.
من مؤلفاته: «الاعتصام»، و «الموافقات في أصول الشريعة»، و «شرح الخلاصة» في النحو، و «كتاب الإفادات والإنشاءات».
انظر: (نيل الابتهاج ص٤٦، الفكر السامي ٢٤٨/٢، الفتح المبين ٢١٢/٢، معجم المؤلفين ١١٨/١).

٢) الموافقات ١٥/٣، وانظر: البحر المحيط ٣٧/١.

٣) المستصفى ١٣٥/١ - ١٣٧، وانظر: روضة الناظر ١٢٩/١ - ١٣٠.

٤) شرح مختصر الروضة ٢٧٣/٣.

٥) الموافقات ٣٣٩/١-٣٤١.

متوقفاً على الشارع، وإنما يكتفى بجعل الشارع له سبباً لوقوع الحكم[1].

- كل من القطع والظن تقصده النفس وتتحدث من خلاله؛ قال ابن قيم الجوزية: «لايتحدث بحديث حتى يكون عند المتكلم إما مظنوناً؛ وإما معلوماً»[2].
- القطع والظن يدخلان تحت الإسناد التصديقي؛ قال ابن جزي: «الإسناد التصديقي على خمسة أنواع» وذكر منها: «العلم والجهل والظن»[3].
- كما يصدق عليهما: ماعنه الذكر الحكمي، ويصدق عليهما أنهما من مفهوم الكلام الخبري[4].
- كما أن القطع والظن يتشابهان في أن كل واحد منهما لا يجتمع مع الآخر في قضية واحدة، قال الغزالي: «فإن قيل: فهل يجوز أن يجتمع علم وظن؟ قلنا: لا؛ فإن الظن لو خالف العلم فهو محال؛ لأن ماعلم كيف يظن خلافه؟ وظن خلافه شك؛ فكيف يشك فيما يعلم، وإن وافقه فإن أثر الظن يمحى بالكلية بالعلم فلا يؤثر معه»[5].
- وكما أنهما لا يجتمعان لا يتعارضان؛ قال الرازي: «الظني لا يعارض القطعي»[6].
- كما يتحول الظن ويترقى إلى أن يكون قطعاً، فكذلك القطع قد يتحول إلى الظن؛ قال الجويني: «الإنسان يعلم ثم يتجاوز محل العلم قليلاً فيظن ظناً غالباً؛ ثم يزداد بعداً فيزداد الظن ضعفاً»[7]، وقال الآمدي: «الظنون المجتمعة كلما كانت أكثر كانت أغلب على الظن حتى ينتهي إلى القطع»[8]، وقال القرافي: «اشتركت المتواترات والحسيات والمجربات في أن

---

1) الفروق ١/١٢٨.
2) بدائع الفوائد ٢/٦٥.
3) تقريب الوصول ص٤٥، والعلم والجهل داخلان في مفهوم القطع.
4) بيان المختصر ١/٥٢، شرح الكوكب المنير ١/٧٣.
5) المستصفى ٤/١٦٣.
6) المحصول ٢/٤٤٥.
7) البرهان ٢/٨٨٤.
8) الإحكام ٤/٢٥١.

أول مرة ربما حصل الشك؛ وعند التكرار الظن؛ وبعد ذلك قد يحصل العلم وقد لا يحصل»[1]، ويمثل الغزالي لذلك بمثال فيقول: «من سمع من عدل شيئاً سكنت إليه نفسه، فإن انضاف إليه ثانٍ زاد السكون؛ وإن انضاف إليه ثالث زاد السكون والقوة؛ فإن انضاف إليه تجربة لصدقهم على الخصوص زادت القوة فإن انضافت إليه قرينة كما إذا أخبروا عن مخوف وقد اصفرت وجوههم واضطربت أحوالهم زاد الظن وهكذا لايزال يترقى قليلاً إلى أن ينقلب الظن علماً عند الانتهاء إلى حد التواتر»[2].

ومن خلال ذلك يظهر السؤال الآتي: متى ينقلب الظن قطعاً؟ وهو سؤال له مكانه لعدم وجود علامة ظاهرة تميز بين القطع والظن، ولاختلاف أحوال الناس في ذلك، قال ابن برهان: «من الظنون مايقارب درجة القطع واليقين، ومنها ماينحط إلى مرتبة الشك»[3]، وقال الرازي: «الظن الغالب القوي الذي لا يكاد يتميز عند الأكثرين عن اليقين التام»[4].

ويظهر لي أن القطع والظن أمران وجدانيان قلبيان فعسر علينا إيجاد عبارة في تحديد وقت تحول أحدهما إلى الآخر، وإن كان ذلك مستقراً في نفوسنا، وذلك كما نعرف من أنفسنا الجوع والشبع؛ والعطش والري، ونعرف وقت انقلاب حال النفس من أحد هذين الأمرين إلى الآخر، وإن صعب علينا التعبير عن ذلك.

○ ويتشابه القطع والظن في قبول مجرد الاحتمال -على الصحيح[5]، قال ابن قدامة: «لو فتح باب الاحتمال لبطلت الحجج، إذ مامن حكم إلاّ يتصور تقدير نسخه ولم ينقل، وإجماع الصحابة يحتمل أن يكون واحد منهم أضمر المخالفة وأظهر الموافقة لسبب أو رجع بعد أن وافق،

---

١) شرح تنقيح الفصول ص٦٥-٦٦.

٢) المستصفى ١/١٣٧.

٣) الوصول ١/٢٧١.

٤) المحصول ٢/١٠٩.

٥) انظر ص ٢٥ من هذا البحث.

والخبر يحتمل أن يكون كذباً، فلا يلتفت إلى هذا »[1].

- ويشتركان في قبول كل منهما للتفاوت حسبما ترجح لديَّ[2]، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: « العلم والتصديق يتفاضل ويتفاوت كما يتفاضل سائر صفات الحي »[3].
- وبالتالي فهما يقبلان التقوية؛ قال أبو يعلى: « الظن يتزايد، ويكون بعض الظن أقوى من بعض »[4].
- وكذلك يشتركان في قبولهما للشبهة؛ قال القرافي: « الدليل القطعي قد تعرض فيه الشبهات »[5].
- كذلك يحتمل وجود الخلاف فيهما جاء في المسودة: «كثير من مسائل الفروع قطعي وإن كان فيها خلاف »[6].
- كما أن القطع والظن لا يحصلان إلاّ بدليل، قال البصري: « الظن لا يصح حصوله إلاّ عن بعض الأمارات صحيحة كانت الأمارة أو فاسدة »[7]، وقال: « العلم يحتاج في إيقاعه إلى دلالة ويحتاج الظن إلى أمارة »[8].
- والدليل والأمارة طريقان إلى كل من الظن والقطع[9]، قال أبو إسحاق الشيرازي: « الدليل هو المرشد إلى المطلوب... ويستعمل ذلك في مايوجب العلم والظن »[10]، وقال الباجي: « الأمارة قد تؤدي إلى العلم »[11].

---

1) روضة الناظر ٢/٤٦٣.
2) انظر ص ٣٦ و ص ٩٠ من هذا البحث.
3) مجموع الفتاوى ٧/٥٦٤.
4) العدة ١/٨٣.
5) شرح تنقيح الفصول ص٣٤٠.
6) المسودة ص ٤٩٧.
7) شرح العمد ٢/٥٣.
8) المعتمد ١/١٦٥.
9) انظر ص ٧٤ و ص١١٩ من هذا البحث.
10) شرح اللمع ١/١٥٥.
11) إحكام الفصول ص ٤٧.

- كما أنهما يشتركان في حصولهما بسبب صفة في النفس وبسبب ورود الدليل فإذا اجتمع هذان الأمران وقع القطع أو الظن[1]، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «القطع والظن يكون بحسب ماوصل إلى الإنسان من الأدلة وبحسب قدرته على الاستدلال»[2].
- كما يشتركان في احتمال كون كل منهما صحيحاً أو فاسداً، فإذا بني أحدهما على دليل موصل إليه كان صحيحاً وإلاّ كان فاسداً[3]، قال أبو الحسين البصري: «الظن لا يصح حصوله إلاّ عن بعض الأمارات صحيحة كانت الأمارة؛ أو فاسدة»[4].
- وقد يقع القطع أو الظن موافقاً للواقع كما أنهما قد يخالفانه، قال الباجي: «ينقسم الاعتقاد إلى قسمين: صحيح وفاسد، فمن اعتقد الشيء على ماهو به فاعتقاده صحيح؛ ومن اعتقد الشيء على ماليس به فاعتقاده فاسد»[5]؛ وقال صفي الدين الهندي: «الراجح منه ظن صادق إن طابق، وإلاّ فظن كاذب»[6].
- ولا يشترط في حصول القطع أو الظن العلم بمطابقة الواقع، لأنهما قد يخالفانه في حقيقة الأمر.
- ويمكن أن لا يشعر القاطع والظان بالنقيض، قال الغزالي: «النفس إذا أذعنت للتصديق بقضية من القضايا وسكنت إليها فلها ثلاثة أحوال: أحدها أن يتيقن ويقطع به وينضاف إليه قطع ثان وهو أن يقطع بأن قطعها به صحيح... الحالة الثانية: أن تصدق بها تصديقاً جزماً لا تتمارى فيه ولا تشعر بنقيضها البتة... الحالة الثالثة: أن يكون لها

---

١) انظر ص ٩٢ من هذا البحث.
٢) منهاج السنة النبوية ٩١/٥، مجموع الفتاوى ٢١١/١٩.
٣) انظر ص ٤٤ من هذا البحث.
٤) شرح العمد ٥٣/٢.
٥) الحدود ص٢٨-٢٩.
٦) نهاية الوصول ق١ ص٢٧.

سكون إلى الشيء والتصديق به وهي تشعر بنقيضه، أو لا تشعر... وهذا يسمى ظناً... »[1].

- ويفهم من هذا النص أن القطع والظن يشتركان في سكون النفس إليهما.
- والقطع والظن يقع كل واحد منهما في مقابلة الآخر، قال السراج الهندي: « العلم والظن المقابل له »[2].
- يختلف الناس في استفادة أي من القطع أو الظن، فقد يستفيد إنسان القطع في قضية، والآخر لا يستفيده مع حصول دليل القطع لهما، وكذلك الظن، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: « القطع والظن يكون بحسب ماوصل إلى الإنسان من الأدلة وبحسب قدرته على الاستدلال، والناس يختلفون في هذا وهذا، فكون المسألة قطعية أو ظنية ليس هو صفة ملازمة للقول المتنازع فيه »[3]، وقال ابن قيم الجوزية: «كون الدليل من الأمور الظنية أو القطعية أمر نسبي يختلف باختلاف المدرك المستدل ليس هو صفة للدليل في نفسه، فهذا أمر لا ينازعه فيه عاقل، فقد يكون قطعياً عند زيد ما هو ظني عند عمرو »[4].
- بل إن الشخص الواحد يختلف حاله في استفادة القطع والظن مابين قضية وأخرى، قال ابن قيم الجوزية: « إنما يعرض الشك للمكلف بتعارض أمارتين فصاعداً عنده فتصير المسألة مشكوكاً فيها بالنسبة إليه، فهي شكية عنده، وربما تكون ظنية لغيره، أو له في وقت آخر، وتكون قطعية عند آخرين »[5].

---

١) المستصفى ١/١٣٥-١٣٧.
٢) كاشف معاني البديع ق١ ص٢١٨.
٣) مجموع الفتاوى ١٩/٢١١، وانظر: منهاج السنة ٥/٩١.
٤) مختصر الصواعق المرسلة ص٦٢٩.
٥) بدائع الفوائد ٣/٢٧١.

المطلب الثاني

الفروق بين القطع والظن

- كما أن القطع والظن يتشابهان في كثير من الأمور فهما يختلفان في أمور أخرى، وهذه الاختلافات والفروق أكثرها متفق عليه وفيها ماهو مختلف فيه.

فصاحب القطع جازم بما يقطع به، بينما الظان غير جازم بظنه، قال الغزالي: «ولا يخفى أيضاً وجه تميزه (يعني العلم) عن الشك والظن لأن الجزم منفي عنهما، والعلم عبارة عن أمر جزم لا تردد فيه ولا تجويز»[1].

- ويؤخذ من هذا النص فرق آخر هو أن الظن قد يوجد فيه تجويز أمرين فأكثر بخلاف القطع الذي لا يجيز صاحبه إلاّ وجهاً واحداً.
- الظن لا يتنافى مع الاحتمال الناشئ عن دليل بخلاف القطع، قال القرافي: «لازم الشيء لا يناقضه والاحتمال لازم للظن»[2]، وقال أمير بادشاه: «القطعية أي الثابتة بدليل قطعي لا شبهة فيه أي الشبهة الناشئة عن الدليل»[3].
- ونشأ مما سبق فرق آخر وهو أن الظن لا يقع إلاّ في أمر يحتمل وجهين فأكثر، أما القطع فقد يقع في أمر لا يحتمل إلاّ وجهاً واحداً، قال الباجي: «ولايصح الظن ولا الشك في أمر لا يحتمل إلاّ وجهاً واحداً؛ وإنما يصح فيما يحتمل وجهين وأكثر من ذلك»[4].

---

١) المستصفى ٧٧/١.

٢) نفائس الأصول ق٢ ص٨٦١.

٣) تيسير التحرير ١٠/١.

٤) الحدود ص ٣٠.

o ويفرق الإمام الشافعي[1] بفرق آخر مفاده أن الظن لا تحصل به إحاطة للمظنون، بخلاف القطع الذي قد يحصل صاحبه ذلك؛ قال: « العلم من وجوه: منه إحاطة في الظاهر والباطن، ومنه حق في الظاهر، فالإحاطة منه ماكان نص حكم الله أو سنة لرسول الله نقلها العامة عن العامة فهذان السبيلان اللذان يشهد بهما فيما أحل أنه حلال، وفيما حرم أنه حرام... وعلم الخاصة سنة من خبر الخاصة يعرفها العلماء ولم يكلفها غيرهم... وهذا اللازم لأهل العلم أن يصيروا إليه وهو الحق في الظاهر؛ كما نقتل بشاهدين؛ وذلك حق في الظاهر وقد يمكن في الشاهدين الغلط »[2].

o ويعرف الإمام الشافعي الإحاطة بقوله: « الإحاطة كل ماعلم أنه حق في الظاهر والباطن يشهد به على الله، وذلك الكتاب والسنة المجتمع عليها، وكل ما اجتمع الناس ولم يتفرقوا فيه »[3].

o الظان لا يعلم مطابقة ظنه للواقع، وقد يعلم القاطع موافقة ماقطع به للواقع لأن القطع لا ينافي العلم بمطابقة الواقع، أما الظن فينافيه، إذ لا يتصور أن لا يقطع المرء بما علم وقوعه.

o ومما وقع الاختلاف فيه بين العلماء التفريق بين القطع والظن بالرجحان، فمن العلماء من يرى صحة التفريق بينهما بذلك فالظن يوجد فيه الرجحان لوجود وجه راجح، وأمر مرجوح، بخلاف القطع فليس فيه رجحان لأنه لا يحتوي على راجح ومرجوح، قال القرافي: « الظن يصدق

---

١) أبو عبدالله محمد بن إدريس بن العباس الشافعي القرشي: إمام محدث أصولي، فقيه مجتهد، ولد سنة ١٥٠هـ، وتوفي بمصر سنة ٢٠٤هـ.
من مؤلفاته: «الرسالة»، و «الأم»، و «جماع العلم»، و «السنن».
انظر: (التاريخ الكبير ٤٢/١، تاريخ بغداد ٥٦/٢، سير أعلام النبلاء ٥/١٠، طبقات الشافعية للإسنوي ١١/١).

٢) الرسالة ص ٤٧٨-٤٧٩.

٣) جماع العلم ص٤٧-٤٨.

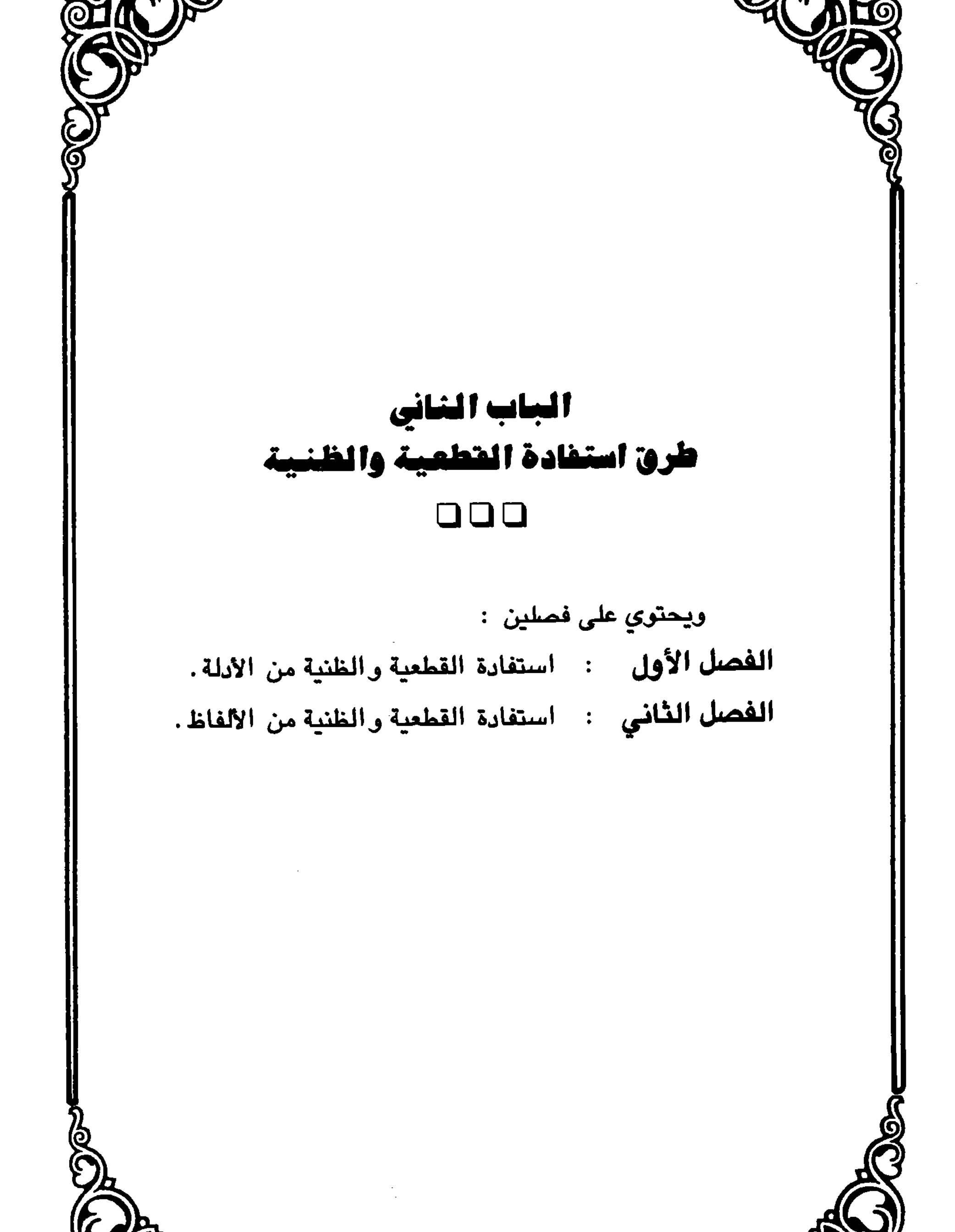
فيه الرجحان دون العلم لاتحاد الجهة فيه»[1].

ومن العلماء من يرى عدم صحة التفريق بين القطع والظن بالرجحان لاحتواء كل منهما على شيء من الرجحان قال الطوفي: «لأن بين العلم والظن قدراً مشتركاً وهو الرجحان، لأن العلم هو حكم راجح جازم، والظن حكم راجح غير جازم»[2].

---

1) نفائس الأصول ق١ ص٦١٤.

2) شرح مختصر الروضة ١/١٦١.



الباب الثاني

طرق استفادة القطعية والظنية

❑❑❑

ويحتوي على فصلين :

الفصل الأول : استفادة القطعية والظنية من الأدلة.

الفصل الثاني : استفادة القطعية والظنية من الألفاظ.



الفصل الأول
استفادة القطعية والظنية من الأدلة

* * *

وفيه ستة مباحث :

المبحث الأول : استفادة القطعية والظنية من الكتاب.

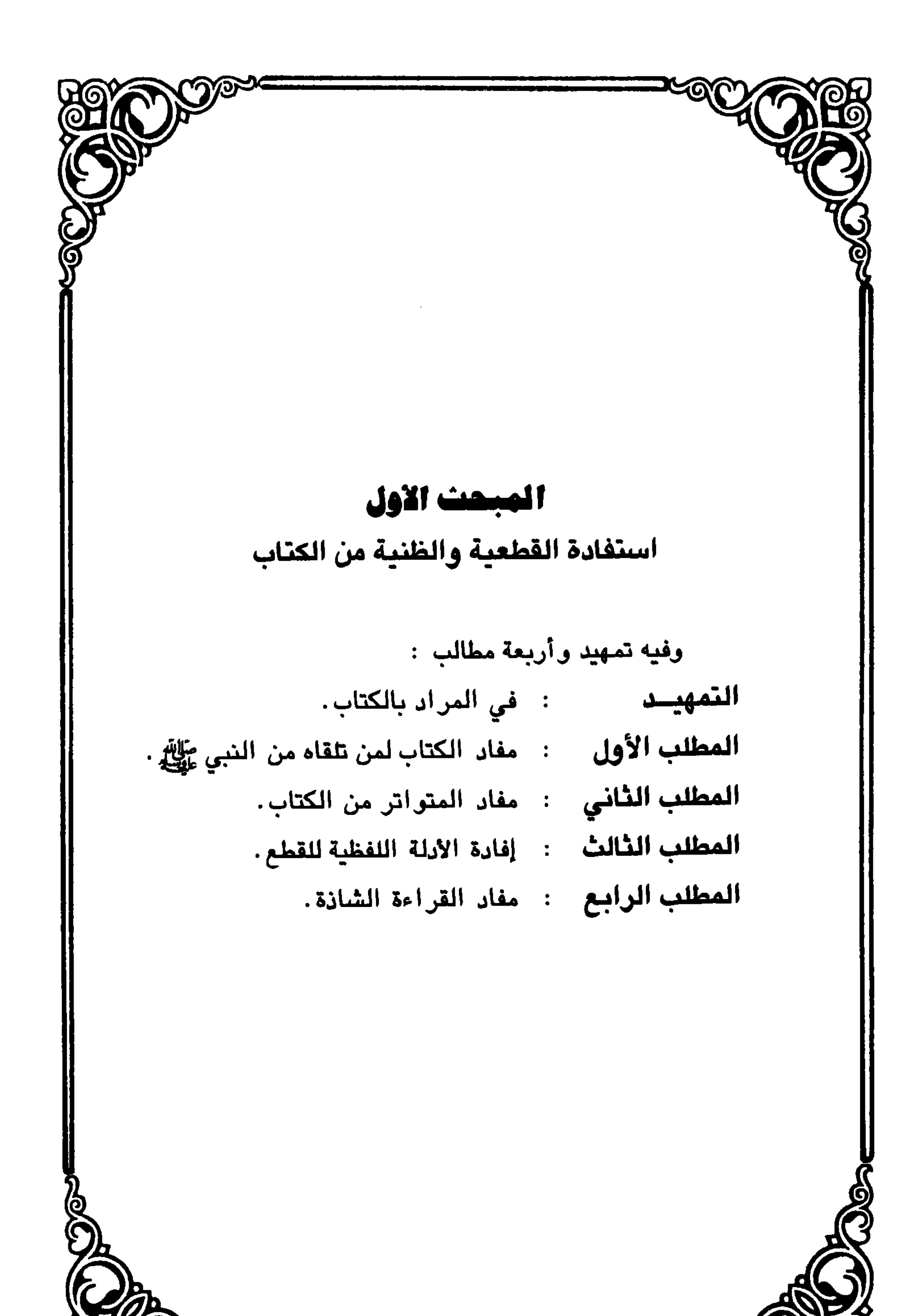
المبحث الثاني : استفادة القطعية والظنية من السنة.

المبحث الثالث : استفادة القطعية والظنية من الإجماع.

المبحث الرابع : استفادة القطعية والظنية من القياس.

المبحث الخامس : استفادة القطعية والظنية من الاستصحاب.

المبحث السادس : استفادة القطعية والظنية من بقية الأدلة.



المبحث الأول

استفادة القطعية والظنية من الكتاب

وفيه تمهيد وأربعة مطالب :

التمهيـد : في المراد بالكتاب.

المطلب الأول : مفاد الكتاب لمن تلقاه من النبي ﷺ.

المطلب الثاني : مفاد المتواتر من الكتاب.

المطلب الثالث : إفادة الأدلة اللفظية للقطع.

المطلب الرابع : مفاد القراءة الشاذة.

تمهيـــد
في المراد بالكتاب

في اللغة: « الكاف والتاء والباء أصل صحيح، يدل على جمع شيء إلى شيء، من ذلك الكتاب والكتابة»[1]، قال الأزهري عن مفردات هذه المادة: «كل ماذكر... في الكتب: قريب بعضه من بعض... وإنما هو جمعك بين الشيئين... ومنه قيل: كتبت الكتاب لأنه يجمع حرفاً إلى حرف»[2].

والمراد بالكتاب في الاصطلاح هو القرآن الكريم[3].

وللعلماء في تعريف الكتاب عدة تعريفات أبرزها :

- أن الكتاب هو مانقل إلينا بين دفتي المصحف على الأحرف السبعة نقلاً متواتراً[4].

وقد اعترض على هذا التعريف بعدة اعتراضات منها أن النقل ليس من حقيقة الكتاب، وكونه منقولاً أو غير منقول لايخرجه عن كونه هو الكتاب[5]، وكذلك كونه في المصحف ليس من حقيقة الكتاب، ألا ترى أنه في زمن النبي ﷺ كان قرآناً بدون هذين الوصفين[6]، وهذا التعريف حد للشيء بما يتوقف عليه، لأن وجود المصحف ونقله فرع تصور الكتاب[7].

- وقيل: الكتاب هو الكلام المنزل للإعجاز بسورة منه[8].

واعترض على هذا التعريف بأن الإعجاز أخفى من الكتاب؛ إذ لا

---

1) معجم مقاييس اللغة (كتب) ١٥٨/٥.
2) تهذيب اللغة (كتب) ١٥٠/١٠.
3) المستصفى ٩/١، روضة الناظر ٢٦٦/١، شرح الكوكب المنير ٧/٢.
4) المستصفى ٩/٢، وانظر: روضة الناظر ٢٦٧/١.
5) الإحكام للآمدي ٢١١/١، إرشاد الفحول ص٣٠.
6) كشف الأسرار للبخاري ٦٨/١.
7) بيان المختصر ٤٥٧/١، فواتح الرحموت ٧/١، التلويح ٢٨/١.
8) بيان المختصر ٤٥٧/١، الإبهاج ١٩٠/١، فواتح الرحموت ٧/٢.

يعرفه إلا الآحاد من العلماء، ولا يصح تعريف الشيء بما هو أخفى منه[1]

ثم إن انزال القرآن ليس المراد به مجرد الإعجاز كما يشعر ظاهر اللفظ به[2]، وفي إدخال لفظ السورة في تعريف الكتاب دور[3]، وكونه معجزاً يدل على صدق الرسول لا على كونه كتاب الله تعالى[4].

والمقصود هنا توضيح المراد بالكتاب، وأظن أن ماسبق هنا كافٍ في ذلك.

---

١) فواتح الرحموت ٢/٧.

٢) كشف الأسرار للبخاري ١/٧٠.

٣) إرشاد الفحول ص٣٠.

٤) كشف الأسرار للبخاري ١/٦٩.

المطلب الأول

مفاد الكتاب لمن تلقاه من النبي ﷺ

حجية الكتاب مما لا نزاع فيها بين المسلمين قال العلامة الشاطبي: «إن الكتاب قد تقرر أنه كلية الشريعة، وعمدة الملة، وينبوع الحكمة، وآية الرسالة، ونور الأبصار والبصائر وأنه لا طريق إلى الله سواه، ولا نجاة بغيره، ولا تمسك بشيءيخالفه، وهذا كله لا يحتاج إلى تقرير واستدلال عليه، لأنه معلوم من دين الأمة»[1]، وقبل ذلك يقول ابن حزم: «لاخلاف بين أحد من الفرق المنتمية إلى المسلمين من أهل السنة والمعتزلة والخوارج والمرجئة والزيدية في وجوب الأخذ بما في القرآن»[2].

وحجية الكتاب أمر مقطوع به؛ قال أبو الحسين البصري: «أما الكتاب فمتساوٍ في وقوع العلم به ووجوب العمل»[3].

وقال أبو يعلى: «الكتاب كله يوجب العلم»[4].

وقال الشيرازي: «كما نقول في الكتاب لما كان واجباً من الله تعالى كان مقطوعاً بصحته»[5].

وقال ابن برهان: «فأما كتاب الله فمقطوع بمورده»[6].

وقال الأسمندي: «قضية الكتاب والخبر المتواتر معلوم قطعي»[7].

وقال النسفي: «كتاب الله تعالى ماأوجب اليقين لأنه أصل الدين وبه

---

١) الموافقات ٣/٣٤٦.

٢) الإحكام ١/٩٢.

٣) المعتمد ١/٣٩٠.

٤) العدة ٣/٨٠٣، وانظر: ٣/٨٨٤.

٥) شرح اللمع ٢/١٠٢٣. كذا في المطبوع ولعلها «وحياً» بدل «واجباً».

٦) الوصول ١/٣٧٩.

٧) بذل النظر ص ٣٤٤.

ثبتت الرسالة وقامت الحجة على الضلالة»[1].

ويدل على ذلك عدة أدلة أبرزها ما يأتي :

أولاً : الآيات والمعجزات الدالة على نبوة نبينا محمد ﷺ، فإن هذه المعجزات لما دلت على نبوته قطعاً دلت على أن هذا الكتاب الذي نسبه لله عز وجل حجة قطعية.

قال الشيرازي: «القرآن فإنه مقطوع به بظهور المعجزات الدالة على أنه من عند الله على[2] رسوله ﷺ ونقل الخلف من السلف»[3].

ثانياً : دلالة التحدي، فإن الله عز وجل قد تحدى الخلق على أن يأتوا بمثل هذا القرآن فلم يستطيعوا الاتيان به قال تعالى: ﴿فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ إِن كَانُوا صَادِقِينَ﴾[4]، وقال: ﴿قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾[5].

بل تحداهم بعشر سور فقال سبحانه: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾[6].

بل تحداهم بسورة واحدة قال سبحانه: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ

---

1) كشف الأسرار ١٨/١. وانظر أيضاً: الرسالة للشافعي ص٤٧٨ و ٥٩٩، الفصول للجصاص ١٦٢/١، التقريب والإرشاد ٢٢١/١، الإحكام لابن حزم ٩٢/١، أصول السرخسي ٢٧٩/١، روضة الناظر ١٠٢٨/٣، الغنية للسجستاني ص٢٨، كشف الأسرار للبخاري ٢٠٩/١، تيسير التحرير ١٨/١، شرح نور الأنوار ٣٠/١.

2) لعلها: على يد.

3) اللمع ٣١٧/١، وانظر: مجموع الفتاوى ١٤٠/١٣.

4) سورة الطور آية رقم ٣٤.

5) سورة الإسراء آية رقم ٨٨.

6) سورة هود آية رقم ١٣.

﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾[1]،

ومع وجود الدواعي المقتضية لقبولهم التحدي ومحاولة الإتيان بمثل هذا الكتاب وانتفاء الموانع إلاّ أنهم -وهم أهل اللغة والفصاحة- لم يفعلوا لعجزهم عن ذلك مما يدل قطعاً على أن هذا الكتاب ليس من كلام البشر[2].

قال تعالى مسجلاً عجزهم إلى قيام الساعة: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ۞ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَن تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾[3].

ثالثاً : الإعجاز؛ فإن القرآن مع إيجازه احتوى على المعاني الكثيرة، وقد أخبر عن وقوع حوادث سابقة لنزوله لا يعلمها إلاّ الله، وحوادث لا يعلمها إلاّ القليل من البشر فكانت أخباره موافقة لما وقع، كما أخبر بوقوع حوادث لاحقة فوقعت بعد إخباره، كما قرر سنناً كونية كشف البحث العلمي صحتها، ومع أن القرآن من جنس كلام العرب إلاّ أنه احتوى على فصاحة عالية وبلاغة رفيعة خارقة للعادة، مع تناسب آياته وسوره وارتباطها ببعضها، وصنيعه في القلوب وتأثيره في النفوس عند سماعه أو تلاوته، مع حفظ آياته من التبديل والتغيير، وصون كلماته من النقل والتحوير رغم مرور السنوات العديدة، مما يدل قطعاً على أنه ليس من كلام البشر وإنما

---

١) سورة يونس آية رقم ٣٨.

٢) الجامع لأحكام القرآن ٥١/١، جامع البيان (تفسير الطبري) ٢٠٠/١، تفسير القرآن العظيم ٦٤/١، البرهان في علوم القرآن ١١٠/٢، الإتقان في علوم القرآن ١٨/٤، خصائص القرآن الكريم ص٩١، أصول الفقه الإسلامي لشلبي ص٨٦ - ٨٨، دراسات في القرآن الكريم ص١٠٢.

٣) سورة البقرة الآيتان رقم ٢٣ و ٢٤.

هو من كلام رب العزة والجلال[1].

رابعاً : الاستقراء، فإنه بتتبع كلام البشر لم نجد كلاماً مثله ولا يقاربه في الخصائص التي اتصف بها، وكذلك بتتبع الأنظمة البشرية والقوانين التشريعية، ومقارنتها بما في هذا الكتاب من أحكام وأنظمة نجد فرقاً شاسعاً يشهد لهذا الكتاب على جهة القطع بأنه ليس من صنع البشر وإنما هو تنزيل من حكيم حميد حتى قال قائل المشركين عنه: والله مافيكم رجل أعلم بالشعر مني ولا أعلم برجزه ولا بقصيده مني ولا بشعر الجن، والله مايشبه الذي يقول شيئاً من هذا، ووالله إن لقوله الذي يقول لحلاوة، وإن عليه لطلاوة، وإنه لمثمر أعلاه، مغدق أسفله، وإنه ليعلو ومايعلى، وإنه ليحطم ماتحته، ومايقول هذا بشر[2].

خامساً : عدم التناقض والاختلاف، فكل كلام نسمعه أو نقرأه نجد فيه الاختلاف والنقص، إلاّ هذا الكتاب فقد استكمل درجات الكمال، لايجد فيه المرء أي تناقض أو اختلاف مع كثرة النظر فيه كما سجل الله ذلك في كتابه بقوله: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافاً كَثِيراً﴾[3] مما يدلنا قطعاً على مخالفته كلام البشر.

وأدلة ذلك كثيرة أعجز عن حصرها، وإنما اتيت بنبذة منها، مع أن قطعية الكتاب أمر مسلم به لا يحتاج إلى دليل، وهذا مايفسر لنا عدم استدلال الأصوليين لذلك مع اختلاف مذاهبهم باعتباره أمراً مسلماً لا يحتاج

---

١) الجامع لأحكام القرآن ٥٢/١ - ٥٦.
وانظر: الفوائد المشوق إلى علوم القران ص٣٧٩، البرهان ٩٣/٢-١٠٧، الإتقان ٧/٤-١٧، مناهل العرفان ٣٣٢/٢-٣٥٢، أصول الفقه الإسلامي لشلبي ص٨٩-٩٢، دراسات في القرآن الكريم ص١٠٣-١١٠.

٢) رواه الحاكم ٥٠٦/٢ وصححه، ورواه ابن جرير في تفسيره ٣٠٩/١٢، وانظر: تفسير القرطبي ٤٩/١٠، الدر المنثور ٣٣٠/٨، والقائل هو الوليد بن المغيرة.

٣) سورة النساء آية رقم ٨٢.

إلى الاستدلال[1].

وقد أورد على قطعية حجية الكتاب لمن تلقاه من النبي ﷺ اعتراض مفاده أن الكتاب في عهد النبي ﷺ يحتمل ورود نسخ عليه، وقد نسخت آيات كثيرة في عهد النبوة، وورود هذا الاحتمال ينفي بقاء القطعية، قال القاءآني: «بقاء الحكم حال حياة النبي ﷺ ظني لثبوته بالاستصحاب؛ لأن احتمال النسخ قائم في كل حال، فأما بعد وفاة النبي ﷺ وجب الحكم بالبقاء قطعاً لتيقننا بأن لا نسخ بعد انقطاع الوحي»[2].

والجواب عن هذا الاعتراض من وجهين:

الأول : أن المسلم مأمور باتباع نص الكتاب لأنه حينئذ قد تلقاه من النبي ﷺ، ولا يثبت النسخ في حقه إلاّ بعد أن يبلغه الناسخ، والناسخ لم يبلغه فتبقى حجية الكتاب على ماهي عليه من القطعية.

الثاني : أن النسخ لا يثبت إلاّ بدليل، واحتمال النسخ لا عبرة به في الشرع، ولو قيل باعتباره لكان طريقاً إلى ترك أحكام الشريعة بناءً على أن النسخ محتمل وروده إليها، فإذا كان مجرد هذا الاحتمال لا عبرة به فلا يؤثر على القطعية.

وأورد اعتراض آخر مفاده أن الكتاب من الأدلة اللفظية والأدلة اللفظية، ترد عليها احتمالات عديدة، فهذه الاحتمالات تنفي القطعية ونظراً لكثرة الكلام في هذا الاعتراض إيراداً وجواباً فقد أفردت له مطلباً[3] مستقلاً لأنها مسألة مستقلة تعتبر منشأ الخلاف في هذه المسألة.

---

١) أصول الفقه الإسلامي لشلبي ص ٩٣.

٢) شرح المغني ق١/٩٩٦.

٣) انظر المطلب الثالث من هذا المبحث.

المطلب الثاني
مفاد المتواتر من الكتاب

أغلب الأمة لم تتلق الكتاب من النبي ﷺ مباشرة وإنما وصل إليها بطريق التواتر، والقطعية لا تنتفي عن الكتاب في هذه الصورة، ومن كلام العلماء في ذلك مايأتي:

قال الجصاص: «القرآن وماثبت بالتواتر يوجبان العلم بصحة ماتضمناه»(١).

وقال ابن حزم: «وصح بنقل الكافة الذي لا مجال للشك فيه أن هذا القرآن هو المكتوب في المصاحف المشهور في الآفاق كلها»(٢).

وقال الخطيب البغدادي: «الكتاب مقطوع بصحة طريقه»(٣).

وقال الأسمندي: «قضية الكتاب والخبر المتواتر معلوم قطعي»(٤).

وقال ابن قدامة: «الكتاب والسنة المتواترة وهما على رتبة واحدة لأن كل واحد منهما دليل قطعي»(٥).

ولم أجد خلافاً بين المسلمين في ذلك من حيث الجملة - إلا عند من يرى أن الأدلة اللفظية لا يمكن أن تفيد القطع(٦).

وممن حكى الإجماع في هذه المسألة ابن حزم حيث قال: «ولا خلاف بين أحد من الفرق المنتمية إلى المسلمين من أهل السنة والمعتزلة والخوارج والمرجئة والزيدية في وجوب الأخذ بما في القرآن، وأنه هو المتلو عندنا نفسه؛ وإنما خالف في ذلك قوم من غلاة الروافض هم كفار

---

١) الفصول ٣٦٥/٢.

٢) الإحكام ٩٢/١.

٣) الفقيه والمتفقه ١١٢/١، وانظر: اللمع ص١٨، والتبصرة ص١٣٦.

٤) بذل النظر ص٣٤٤.

٥) روضة الناظر ١٠٢٨/٣.

٦) انظر: المطلب الثالث من هذا المبحث.

بذلك مشركون عند جميع أهل الإسلام، وليس كلامنا مع هؤلاء، وإنما كلامنا في هذا الكتاب مع أهل ملتنا »[1].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: « القرآن الذي بين لوحي المصحف متواتر، فإن هذه المصاحف المكتوبة اتفق عليها الصحابة ونقلوها قرآناً عن النبي ﷺ وهي متواترة من عهد الصحابة نعلم علماً ضرورياً أنها ماغيرت »[2].

ولعل من أعظم الأدلة على ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾[3].

فلما تكفل بحفظ الكتاب وعدم ضياعه دلنا ذلك على أن الموجود بأيدينا المنقول بالتواتر هو كتاب الله.

ويستدل الغزالي على ذلك بالعادة فيقول: «كانوا يبالغون في حفظ القرآن... فالعادة تحيل الإخفاء؛ فيجب أن يكون طريق ثبوت القرآن القطع »[4].

وليس هذا الحكم خاصاً بقراءة دون قراءة بل هو عام في جميع القراءات المتواترة؛ وقد نقل القرافي عن بعض علماء القراءات أن « القراءات ثلاثة أقسام قسم يقرأ به، واجتمع فيه ثلاث خلال: النقل عن الثقات إلى رسول الله ﷺ، والاتجاه في العربية التي نزل بها القرآن، وموافقته لخط المصحف فهذا مقطوع به لأخذه عن الإجماع، ويكفر جاحده »[5]، ثم ذكر القسمين الآخرين[6].

كما حكى الزركشي الإجماع على تواتر القراءات السبع فقال: « أما

---

١) الإحكام ٩٢/١.
٢) مجموع الفتاوى ٥٦٩/١٢.
٣) سورة الحجر آية رقم ٩.
٤) المستصفى ١٥/٢.
٥) نفائس الأصول ق ٤٣٩/٣.
٦) سيأتي الحديث عنها في المطلب الرابع من هذا المبحث.

كون السبع (يعني القراءات) متواترة فمما أجمع عليه من يعتد به»[1]، وحكى عن بعض أئمة العلم بالقراءات قوله: «لانعلم أحداً من المسلمين حظر القراءة بالثلاث الزائدة على السبع بل قرئ بها في سائر الأمصار»[2].

---

١) تشنيف المسامع ق١/٣١١.

٢) المصدر السابق ق٢ ص٣١٧، ذكر الطوفي في شرح مختصر الروضة ٢/٢١ خلافاً لم ينسبه لأحد فلم أعول عليه.

المطلب الثالث

إفادة الأدلة اللفظية للقطع

من خلال نصوص العلماء السابقة في استفادة القطع من الكتاب، نتبين أن من الأمور المستقرة عندهم أن الأدلة اللفظية قد تفيد القطع.

إلا أنه قد اشتهر القول عن فخرالدين الرازي بأن الأدلة اللفظية لا تفيد القطع، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «كتب أصول الدين لجميع الطوائف مملوءة بالاحتجاج بالأدلة السمعية الخبرية، لكن الرازي طعن في ذلك في المطالب العالية»[(١)]، وقال: «كما قال الرازي مع أنه من أعظم الناس طعناً في الأدلة السمعية حتى ابتدع قولاً ماعرف به قائل مشهور غيره وهو أنها لاتفيد اليقين»[(٢)].

وعند النظر فيما كتبه الرازي في هذه المسألة نجد كلامه مضطرباً وكتاباته مختلفة، ويمكن استنتاج عدة مواقف له في هذه المسألة تجاه الرأي القائل بأن الأدلة اللفظية لا تفيد اليقين، ومن هذه المواقف:

- الموقف الأول : أن يحكي هذا القول عن غيره بصيغة (قيل) المفيدة للتقليل والتضعيف كما قال: « المسألة العاشرة: قيل الدلائل النقلية لا تفيد اليقين لأنها مبنية على نقل اللغات... وعدم النسخ وعدم المعارض العقلي وعدم هذه الأشياء مظنون لا معلوم»[(٣)].

- الموقف الثاني : حكاية الخلاف في المسألة والتوسع في الاستدلال لهذا القول ومناقشة بعض هذه الأدلة مناقشة فيها ضعف، ثم التوصل من

---

١) مجموع الفتاوى ١٣/١٣٩.

٢) المصدر السابق ١٣/١٤١.

٣) معالم أصول الدين ص ٢٤، قانون التأويل ص ٤، وانظر: المنتخب ١/١٠٢.

خلال ذلك إلى أن الأدلة اللفظية لا تفيد اليقين إلاّ عندما تقترن بها قرائن تقويها[1].

وقد يقال بأن القرائن عند انفرادها قد تفيد اليقين، والمراد بالمسألة الأدلة اللفظية مجردة وليس المراد عند اقترانها بالقرائن، فهذا خروج عن أصل المسألة[2].

○ الموقف الثالث : الجزم بأن الأدلة اللفظية لا تفيد اليقين، وغالباً مايكون ذلك في ثنايا كلامه، فهو يقول: « التمسك بالأدلة اللفظية أينما كان لا يفيد إلاّ الظن »[3]، ويقول: « التمسك بالدلائل اللفظية لا يفيد اليقين البتة »[4]، ويقول: « إنا بيّنا أن المباحث اللفظية لا يرجى فيها اليقين ».[5]

وقد انتقده القرافي في هذا الموضع فقال: «هذا لم يتقدم بيانه إنما تقدم أن الألفاظ من حيث الوضع لا تفيد اليقين وتفيده بالقرائن »[6].

○ الموقف الرابع : حكاية الإجماع على عدم إفادة الأدلة اللفظية للقطع حيث يقول: « الأمة مجمعة على أنه ليس في المسائل الشرعية دلالة قاطعـة »[7].

وهذا موقف غريب، لاشتهار القول بإفادة الكتاب والسنة المتواترة والإجماع الصريح للقطع، وهذا هو آخر موضع تحدث فيه عن المسألة في

---

١) المحصول ٦٩/١ - ٧٥ و ١٧٢ - ١٧٦.

٢) مجموع فتاوى ابن تيمية ٢٥٨/٢٠.

٣) المحصول ٤٨٧/١.

٤) المحصول ١٧/٢.

٥) المحصول ٢١٨/١.

٦) نفائس الأصول ق٢ ص١٧٨ - ١٧٩.

٧) المحصول ٥٨٩/٢.

كتاب المحصول.

مع أنه يقول في موضع آخر: «فوجب أن لا يحصل القطع بشيء من مدلولات القرآن والأخبار؛ وذلك خلاف الإجماع»[1]، فكيف يحكي الإجماع على قولين متضادين.

○ الموقف الخامس: مخالفة هذا القول، واعتقاد أن بعض الأدلة اللفظية قد تفيد اليقين، وفي ذلك يقول: «لقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيتها تشفي عليلاً، ولا تروي غليلاً، ووجدت أقرب الطرق طريقة القرآن، أقرأ في الإثبات ﴿الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾[2] ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾[3]، واقرأ في النفي: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[4]، ومن جرب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي[5].

وللعلماء بعد الرازي في هذا القول موقفان:

❑ الموقف الأول: رفض هذا القول، وأبرز من يصور هذا الرأي من يأتي:

١ - الآمدي حيث يقول: «إنكار القطع في اللغات على الإطلاق يفضي إلى إنكار القطع في جميع الأحكام الشرعية، لأن مبناها على الخطاب بالألفاظ اللغوية ومعقولها؛ وذلك كفر صراح»[6].

---

١) المحصول ٧٢/١.

٢) سورة طه آية رقم ٥.

٣) سورة فاطر آية رقم ١٠.

٤) سورة الشورى آية رقم ١١.

٥) مجموع الفتاوى ١٤١/١٣.

انظر: سير أعلام النبلاء ٥٠١/٢١، طبقات الشافعية لابن السبكي ٤٠/٥، البداية والنهاية ٥٦/١٣، شرح الطحاوية ص١٩٢.

٦) الإحكام ١٦٣/٢.

٢ - القرافي حيث عرض هذا القول وانتقده وناقش أدلته في صفحات عديدة[1] ثم قال بعد ذلك: «والألفاظ اللغوية قد تفيد القطع، وإنكار ذلك قدح في قواطع الكتاب والسنة، وهو بين كفر وبدعة»[2].

٣ - ابن تيمية حيث أنكر هذا القول في مواضع من فتاويه[3]، ومن ذلك قوله: «يزعم قوم من غالية أهل البدع أنه لا يصح الاستدلال بالقرآن والحديث على المسائل القطعية مطلقاً بناءً على أن الدلالة اللفظية لا تفيد اليقين بما زعموا»[4].

٤ - صدر الشريعة حيث يقول: «ومن ادعى أن لاشيء من التركيبات بمفيد للقطع بمدلوله فقد أنكر جميع المتواترات كوجود بغداد فما هو إلاّ محض السفسطة والعناد، والعقلاء لايستعملون الكلام في خلاف الأصل عند عدم القرينة.. وأيضاً قد نعلم بالقرائن القطعية أن الأصل هو المراد، وإلاّ تبطل فائدة التخاطب وقطعية المتواتر أصلاً»[5].

٥ - ابن النجار حيث يقول: «والأدلة النقلية قد تفيد اليقين فتفيد القطع بالمراد قال في شرح التحرير: وهذا الصحيح الذي عليه أئمة السلف وغيرهم»[6].

❑ الموقف الثاني: التسليم بهذا الرأي وممن ذهب إلى ذلك:

١ - الشاطبي حيث يقول: «المعتمد بالقصد الأول الأدلة الشرعية ووجود القطع فيها على الاستعمال المشهور معدوم أو في غاية الندور

---

١) نفائس الأصول ق١ ص٤٩٤ - ٤٩٩ و ق١ ص ١١٥٩ - ١١٦١، و ق٢ ص ١٧٩.

٢) نفائس الأصول ق٣ ص٤٥.

٣) مجموع الفتاوى ١١/٣٣٧، ١٣/١٣٩، ١٦/٤٣٣.

٤) مجموع الفتاوى ١١/٣٣٧.

٥) التوضيح ١/١٢٨.

٦) شرح الكوكب المنير ١/٢٩٢.

- أعني في آحاد الأدلة- فإنها... إن كانت متواترة فإفادتها القطع موقوفة على مقدمات جميعها أو غالبها ظني، والموقوف على الظني لابد أن يكون ظنياً... إنما الأدلة المعتبرة هنا المستقرأة من جملة أدلة ظنية تضافرت على معنى واحد حتى أفادت فيه القطع»[1].

٢ - الأصفهاني حيث يقول: «الأدلة السمعية لكونها ظنية يقع فيها التعارض»[2].

٣ - الإسنوي حيث يقول: «الإنصاف أنه لاسبيل إلى استفادة اليقين من الدلائل اللفظية، لأن الاستدلال بها موقوف على مقدمات ظنية... نعم قد يفيد العلم عند انضمام قرينة إليها.[3].

ولهذا القول أدلة هي:

○ الدليل الأول:

أن صحة الأدلة اللفظية متوقف على انتفاء الدليل العقلي المعارض وانتفاء هذا الدليل مظنون، والمبني على المظنون مظنون[4].

والجواب عن هذا الاستدلال من وجوه:

الأول: منع الملازمة؛ فإن الموقوف على المقدمات الظنية قد يكون قطعياً، كما أننا نقطع بوجوب قطع اليد عند شهادة عدلين، مع أن صدقهما مظنون وليس مقطوعاً به[5].

الثاني: إننا نعلم قطعاً أن الدليل العقلي الصحيح لا يعارض الدليل النقلي

---

١) الموافقات ١/٣٥ - ٣٦.

٢) بيان المختصر ١/١٢.

٣) زوائد الأصول ص ٢٣٥ - ٢٣٦.

٤) المحصول ١/٤٩٣، الموافقات ١/٣٦، زوائد الأصول ص٢٣٥، تشنيف المسامع ق١ ص٣٢٤، المواقف ص٤٠.

٥) نفائس الأصول ق١ / ص ١١٥٩.

الصريح[1]، ومن ثمّ نستفيد من الدليل النقلي من الكتاب القطع ولا نعول على انتفاء المعارض العقلي، لأننا نجزم بتوافقهما وعدم تعارضهما.

الثالث : أن الدليل العقلي دل على صدق الكتاب ووجوب الأخذ به على جهة القطع دلالة عامة، وليس في الكتاب مايدل على صحة جميع مايقال إنه دليل عقلي، فمعارضة مايظن أنه دليل عقلي للكتاب لا يقدح في قطعيته، كما لو قال رجل عامي لآخر: زيد عالم مفت، وأقام أدلة ذلك، فإذا خالف قولُ العالم المفتي قولَ العامي الأول، فإن قول العامي لايقدح في صحة هذه الفتوى من المفتي؛ لأن العامي أثبت صحة جميع فتاوى المفتي، بينما المفتي لم يصحح أقوال هذا العامي [2].

الرابع : أن احتمال ورود المنافي العقلي احتمال غير مستند على دليل فلا يقدح في قطعية أدلة الكتاب، لأن القطع لا ينتفي بالاحتمال الناشئ عن غير دليل كما سبق[3].

○ الدليل الثاني :

أن قطعية الأدلة اللفظية تتوقف على كون النحو واللغة والتصريف منقولة بالتواتر، وعلى إثبات عدم الاشتراك والمجاز والتخصيص والإضمار والنقل والتقديم والتأخير، وهذه الأمور ظنية، فالمبني على الظني يكون

---

1) انظر: درء تعارض العقل والنقل.

2) درء تعارض العقل والنقل ١/٩٠.

3) انظر: المطلب الأول من المبحث الثاني من الفصل الثاني من الباب الأول في هذه الرسالة.

ظنياً كذلك[1] .

والملاحظ على هذا الدليل أنه يتكلم عن القطعية من جهة الدلالة، وهذه جهة أخرى لا ينبغي خلط الكلام فيها بالكلام في قطعية الدليل من جهة الحجية والنقل.

ومع ذلك فيمكن الإجابة عن هذا الاستدلال بما يأتي :

١ - أن القطعي قد يبنى على الظني[2]، كما أن العامي يجب عليه اتباع قول المجتهد قطعاً، مع أنه لا يقطع بأن قول المجتهد في المسألة هو الصواب، وإنما يظن ذلك، فبني القطع هنا -وهو وجوب اتباع العامي للمجتهد قطعاً- على أمر مظنون، وهو ظن كون المجتهد مصيباً.

٢ - أن ورود هذه الاحتمالات ليس مبنياً على دليل، والاحتمال الذي لم يبن على دليل لا يقدح في القطعية[3] .

٣ - أن ألفاظ الأدلة الشرعية أكثرها ألفاظ متداولة مشهورة، نقطع بأنها موضوعة لمسمياتها المعهودة اليوم، كقطعنا بأن لفظ السماء والأرض على زمن النبوة يراد بهما مايراد بهما اليوم[4] .

٤ - أن بعض اللغة قد نقل تواتراً ونجزم فيه بنفي الأمور المذكورة، وماكان كذلك فهو مفيد للقطع بلا احتمال[5] .

ومما تقدم يعلم ضعف القول بأن الأدلة اللفظية لا تفيد القطع مطلقاً .

---

١) المحصول ٦٩/١، ١٧٢/١، ٤٩٣/١، الموافقات ٣٥/١، المنتخب ١٠٢/١، تشنيف المسامع ق١ ص٣٢٣، الفائق ١٩٥/١، زوائد الأصول ص٢٣٥، البحر المحيط ٣٨/١ .

٢) نفائس الأصول ق١ ص١١٥٩ .

٣) تشنيف المسامع ق١ ص٣٢٥ .

٤) المحصول ٧٥/١، المواقف ص٤٠ .

٥) التوضيح ١٢٩/١، التلويح ١٢٩/١، تشنيف المسامع ق ١ ص٣٢٤، البحر المحيط ٣٩/١ .

المطلب الرابع
مفاد القراءة الشاذة

الشاذ في اللغة هو المفارق لغيره، المنفرد عن الجمهور[1].

والمراد بالقراءة الشاذة في الاصطلاح ماروواه بعض الصحابة على أنه من القرآن مخالفاً به أهل التواتر[2].

اختلف العلماء في صحة الاحتجاج بالقراءة الشاذة على قولين:

○ القول الأول: أنها حجة اختاره الحنفية[3] والحنابلة[4] لأنها إما أن تكون قرآناً أو خبراً مرفوعاً إلى النبي ﷺ وكلاهما حجة[5].

○ القول الثاني : أنها ليست حجة اختاره المالكية[6] والشافعية[7]، لأنها ليست قرآناً قطعاً، وهي منقولة على أنها قرآن، فكانت خطأ والخطأ لا يصح الاحتجاج به، ويحتمل أن تكون مذهباً للصحابي فلا يتعين حملها على

---

1) معجم مقاييس اللغة (شذ) ٣/ ١٨٠، لسان العرب (شذذ) ٣/ ٤٩٤.
2) انظر: البحر المحيط ١/ ٤٧٤، فواتح الرحموت ٢/ ١٦، أصول مذهب الإمام أحمد ص٢٠٤، تعليق د. النملة على روضة الناظر ١/ ٢٦٩.
3) أصول السرخسي ١/ ٢٨١، التقرير والتحبير ٢/ ٢١٦، تيسير التحرير ٣/ ٩، فواتح الرحموت ٢/ ١٦.
4) روضة الناظر ١/ ٢٦٩، القواعد والفوائد الأصولية ص١٥٥، شرح مختصر الروضة ٢/ ٢٥، شرح الكوكب المنير ٢/ ١٣٨.
5) روضة الناظر ١/ ٢٧٠، تيسير التحرير ٣/ ٩.
6) تقريب الوصول ص ١١٤، مختصر ابن الحاجب مع بيان المختصر ١/ ٤٧٢، مفتاح الوصول ص٥، نشر البنود ١/ ٧٧، نثر الورود ١/ ٩٣، أضواء البيان ٧/ ٦ و ٧.
7) البرهان ١/ ٦٦٦، المستصفى ٢/ ١١، الإحكام للآمدي ١/ ٢١٢، وقد شكك بعضهم في كونه مذهباً للشافعي، انظر: التمهيد ص١٤٢، البحر المحيط ١/ ٤٧٦.

الأخبار[1].

والقطعية والظنية في القراءة الشاذة ينظر إليها من جهتين الأولى: من جهة نسبتها للقرآن، والثانية: من جهة صحة أخذ الأحكام منها.

أما الجهة الأولى وهي مايتعلق بنسبتها للقرآن، فللعلماء في ذلك قولان:

- القول الأول: وجوب القطع بنفي كونها من القرآن:

قال الآمدي: «النبي -عليه السلام- كان مكلفاً بإلقاء ما أنزل عليه من القرآن على طائفة تقوم الحجة القاطعة بقولهم، ومن تقوم الحجة القاطعة بقولهم لا يتصور عليهم التوافق على عدم نقل ماسمعوه»[2].

وقال الأصفهاني: «مالم يبلغ درجة التواتر يقطع بأنه ليس من القرآن»[3].

- القول الثاني: عدم وجوب القطع بنفي كونها من القرآن:

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «مالم يثبت كونه من الحروف السبعة فهل يجب القطع بكونه ليس منها؟ فالذي عليه جمهور العلماء أنه لا يجب القطع بذلك»[4].

واستدل أصحاب هذا القول بأن الله لم يوجب علينا في هذه المسألة أن يكون العلم به في النفي والإثبات قطعياً[5].

---

١) المستصفى ١٢/٢، الإحكام ٢١٣/١.

٢) الإحكام ٢١٣/١.

٣) بيان المختصر ٤٦١/١ و انظر: ٤٧٤/١ منه، ونسبه ابن تيمية في الفتاوى ٣٩٨/١٣ إلى فريق من أهل الكلام.

٤) مجموع الفتاوى ٣٩٨/١٣.

٥) مجموع الفتاوى ٣٩٨/١٣.

- القول الثالث : التوقف :

قال السمعاني : « الأولى أن لايتعرض لتلك القراءة وأشباهها أصلاً و لا يذكر أنه قرآن أو ليس بقرآن لأن في الأمرين خطر »[1].

ولا يصح لديَّ استدلال أصحاب القول الثاني، ومن هنا فأنا أنفي كون القراءة الشاذة من القرآن قطعاً لما يأتي:

١ - أن الله قد تكفل بحفظ القرآن قال سبحانه: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾[2] ومن طرق حفظه جعل أهل التواتر ينقلونه نقلاً عاماً فإذا أخبر راوٍ بزيادة فيه جزمنا بخطئه لأن القرآن محفوظ بالتواتر.

٢ - أن العادة جارية بأن الواحد المخالف لأهل التواتر في أمر منقول على خطأ، وفي القراءة الشاذة يروى شخص واحد لفظة مخالفة للجماعات الكثيرة من الأمة في بلدان مختلفة وأزمان متفاوتة مما يجعلنا نقطع بخطئه[3].

ولا يلزم من ذلك القدح في رواة هذه القراءة أو في من اعتقد أنها من القرآن لعدم وصول العلم القطعي لهم بنفي كون هذه القراءة من القرآن[4].

أما الجهة الثانية فهي متعلقة بحجية القراءة الشاذة هل هي ظنية؟ فقيل بأنها حجة ظنية.

---

١) قواطع الأدلة ق١ ص٩١٦، وصوابه «خطراً».

٢) سورة الحجر آية رقم ٩.

٣) المستصفى ١٥/٢.

٤) انظر مبحث حكم المخطئ في القطعيات في الباب الثالث، وانظر أيضاً: مجموع فتاوى ابن تيمية ٣٩٩/١٣.

قال أبو الخطاب: «إذا أخبرنا (يعني الواحد) بقراءة شاذة فيها تحليل أو تحريم أخذنا به ولم نثبته قرآناً لأن طريقه... العلم، والعلم لا يقع به»[1].

قال ابن قدامة: «الصحيح أنه حجة... فإنه ربما سمع الشيء من النبي ﷺ تفسيراً فظنه قرآناً»[2].

وقال الكمال ابن الهمام: «القراءة الشاذة حجة ظنية»[3].

وقيل: بأن القراءة الشاذة لاتفيد ظن الحجية.

قال الأصفهاني عنها: «لانسلم صحة العمل به»[4].

وقال ابن العربي[5]: «القراءة الشاذة لا توجب علماً ولا عملاً»[6].

والخلاف في إفادة القراءة الشاذة للظن مبني على الخلاف في حجية القراءة الشاذة فمن أثبت حجيتها رأى أنها تفيد الظن، ومن نفى حجيتها لم ير ذلك.

ويظهر لي أنها تفيد الظن لأنها وإن لم تكن قرآناً إلاّ أنها تعتبر من قبيل الأخبار المرفوعة، واحتمال كونها مذهباً للصحابي وارد إلاّ أن الصحابة أورع من أن يدخلوا في القرآن ماليس منه.

---

1) التمهيد ٣/٣٧ - ٣٨.

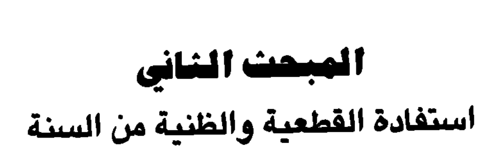
2) روضة الناظر ١/٢٧٠، وانظر: شرح مختصر الروضة ٢/٢٥.

3) التحرير بشرحه: تيسير التحرير ٣/٩.

4) بيان المختصر ١/٤٧٤.

5) أبو بكر محمد بن عبدالله بن محمد ابن العربي الأندلسي: فقيه مالكي، محدث أصولي.
ولد سنة ٤٦٨هـ، وتوفي سنة ٥٤٣هـ بفاس.
من مؤلفاته: «عارضة الأحوذي في شرح الترمذي»، و «المحصول في الأصول»، و «المسالك في شرح موطأ مالك».
انظر: (سير أعلام النبلاء ٢٠/١٩٧، البداية والنهاية ١٢/٢٢٨، الديباج المذهب ٢/٢٥٢، النجوم الزاهرة ٥/٣٠٢).

6) المحصول ص ٥٠٤.



المبحث الثاني

استفادة القطعية والظنية من السنة

وفيه تمهيد وعدة مطالب :

تمهيـــد : في تعريف السنة وحجيتها وأنواعها .

المطلب الأول : مفاد السنة المتواترة.

المطلب الثاني : مفاد الخبر المشهور والمستفيض.

المطلب الثالث : مفاد الحديث المتلقى بالقبول.

المطلب الرابع : مفاد السنة الآحادية.

التمهيد
في تعريف السنة وحجيتها وأنواعها

السنة لغة السيرة والطريقة حسنة كانت أو قبيحة[1].

وقد اختلف تعريف السنة في الاصطلاح باختلاف العلم الذي تعرف فيه.. لأن كلاً منهم نظر إلى مايتعلق بحثه به.

ففي اصطلاح الشرعيين هي: ماقام الدليل الشرعي عليه بأنه طاعة لله ولرسوله[2].

وعند الفقهاء: السنة مايثاب على فعلها ولا يعاقب على تركها[3].

وعند المحدثين: أقوال النبي ﷺ وأفعاله وتقريراته وصفاته الخلقية والخلقية[4].

ويراد بها في اصطلاح الأصوليين: قول النبي ﷺ وفعله وتقريره في غير الأمور الطبيعية[5].

السنة أحد أصول التشريع، وماجاء بواسطتها وجب علينا الايمان به والعمل بمقتضاه[6]، قال تعالى: ﴿وَمَاآتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَانَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾[7] وقال: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[8]، وقال سبحانه: ﴿مَن يُطِعِ

---

١) معجم مقاييس اللغة (سن) ٣/٦٠، لسان العرب (سنن) ١٣/٢٢٥.

٢) مجموع فتاوى ابن تيمية ٢١/٣١٧.

٣) الروض المربع بحاشية ابن قاسم ١/١٦٧.

٤) السنة للسباعي ص٤٧، الحديث والمحدثون ص١٠، النهج الحديث ص ١٧.

٥) شرح التلويح ٢/٢، إرشاد الفحول ص ٣٣، شرح مختصر الروضة ٢/٦٠.

٦) أصول الشاشي ص ٢٦٩، شرح مختصر الروضة ٢/٦٥، البحر المحيط ٤/١٦٤.

٧) سورة الحشر آية رقم ٧.

٨) سورة النور آية رقم ٦٣.

الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾[1] .

والآيات في ذلك كثيرة، والعمل بالسنة هو مقتضى إثبات النبوة له ﷺ .

تنقسم السنة من حيث عدد رواتها إلى: متواتر وآحاد وبعضهم يجعل قسماً ثالثاً هو المشهور.

وتنقسم من حيث القبول وعدمه إلى سنة صحيحة وسنة ضعيفة وبينهما الحديث الحسن[2] .

---

١) سورة النساء آية رقم ٨٠ .

٢) بحوث في السنة المطهرة ١/٢٣٩ .

المطلب الأول
مفاد السـنة المتواترة

التواتر لغة التتابع[1].

والمتواتر في الاصطلاح: خبر جماعة يستحيل تواطؤهم عادة على الكذب عن أمر محسوس[2].

والسنة المتواترة تفيد القطع، وعلى ذلك تتابعت نصوص العلماء. قال الشافعي: « العلم من وجوه: منه إحاطة في الظاهر والباطن، ومنه حق في الظاهر، فالإحاطة منه ماكان نص حكمٍ لله أو سنة لرسول الله نقلها العامة عن العامة، فهذان السبيلان اللذان يشهد بهما فيما أحلّ أنه حلال، وفيما حرم أنه حرام وهذا الذي لا يسع أحداً عندنا جهله ولا الشك فيه»[3].

وقال الشاشي: « المتواتر يوجب العلم القطعي»[4].

وقال الجصاص: « القرآن والسنة الثابتة من طريق التواتر يوجبان العلم بما تضمناه»[5].

وقال الباقلاني: «وأما الطريق السادس من طرق الضرورات فهو العلم المبتدأ في النفس من غير درك حاسة» ثم مثل له بأمثلة منها « العلم بما تواترت عنه الأخبار»[6].

---

١) القاموس المحيط (الوتر) ٢/١٥٧، لسان العرب (وتر) ٥/٢٧٥.

٢) أصول الشاشي ص ٢٦٩، الفصول للجصاص ٣/٣٧، الورقات ص ١٢، شرح تنقيح الفصول ص ٣٤٩، شرح مختصر الروضة ٢/٧٤ و ٨٧، البحر المحيط ٤/٢٣١، المختصر لابن اللحام ص ٨١، شرح الكوكب المنير ٢/٣٢٤، نشر البنود ٢/٢٣.

٣) الرسالة ص ٤٧٨.

٤) أصول الشاشي ص ٢٦٩.

٥) الفصول ٢/٣١٧، وانظر منه: ٢/٣٦٥.

٦) التقريب والإرشاد ١/١٩٠-١٩١.

وقال أبو الحسين البصري: «العلم الواقع بالتواتر لا ينتفي بالشبه»[1].

وقال العكبري[2] : «التواتر ماوقع العلم عقيبه ضرورة»[3].

وقال ابن حزم مقرراً إجماع المسلمين على ذلك: «خبر تواتر وهو مانقلته كافة بعد كافة حتى تبلغ به النبي ﷺ؛ وهذا خبر لم يختلف مسلمان في وجوب الأخذ به؛ وفي أنه حق مقطوع على غيبه..»[4].

وقال ابن رشد الحفيد[5] : «وبالجملة فلم يقع خلاف في أن التواتر يوقع اليقين إلاّ ممن لا يؤبه به وهم السفسطائيون، وجاحد ذلك يحتاج إلى عقوبة، لأنه كاذب بلسانه على ما في نفسه»[6].

---

١) المعتمد ٨٢/٢.

٢) أبو علي الحسن بن شهاب بن الحسن العكبري: فقيه حنبلي؛ نحوي أصولي، ولد سنة ٣٣١هـ وتوفي سنة ٤٢٨هـ بعكبرا.

من مؤلفاته: «رسالة في أصول الفقه»، و «المبسوط».

انظر: (طبقات الحنابلة ١٨٦/٢، سير أعلام النبلاء ٥٤٢/١٧، البداية والنهاية ٤٠/١٢، مقدمة رسالته في أصول الفقه).

٣) رسالة في أصول الفقه ص ١١٩.

٤) الإحكام ١٠٠/١.

٥) محمد بن أحمد بن محمد أبو الوليد ابن رشد الحفيد، فقيه مالكي طبيب أصولي، ولد سنة ٥٢٠هـ وتوفي سنة ٥٩٥هـ وقيل: ٥٩٤هـ بمراكش.

من مؤلفاته: «بداية المجتهد» في الفقه، و «الكليات في الفقه»، و «مختصر المستصفى»، و «الضروري» في العربية.

انظر: (سير أعلام النبلاء ٣٠٧/٢، العبر ١١١/٣، الديباج المذهب ٢٥٦/٢، النجوم الزاهرة ١٥٤/٦).

٦) الضروري في أصول الفقه ص ٦٩.

وانظر: إحكام الفصول ص ٢٣٦، شرح اللمع ٥٦٩/٢، التبصرة ص٢٩١، المنخول ص ٢٣٥، المستصفى ١٣٢/٢، قواطع الأدلة ٦٢٨/٢، الوصول ١٣٩/٢، بذل النظر ص ٣٧٨، الإحكام للآمدي ٢٦/٢، شرح تنقيح الفصول ص ٣٥٠، كشف الأسرار للنسفي ٦/٢، المسودة ص ٢٣٣، البحر المحيط ٢٣٨/٤.

ويستدل لذلك بعدة أدلة منها :

١ - أن جميع الناس يقطعون بوجود أناس قبلنا في هذه الدنيا، وأن السماء كانت موجودة قبل وجودهم ونحو ذلك مما يقطعون به، وليس لهم دليل عليه إلا الأخبار المتواترة، مما يدلنا على أنها تفيد القطع كالمحسوسات[١].

٢ - أن العادة جارية بأن العدد الكثير - الذي يستحيل تواطؤهم - يمتنع اجتماعهم على الإخبار بخلاف مايقع في نفس الأمر[٢].

٣ - أننا نجزم أن نفوسنا عالمة بما يقع من الخبر المتواتر كوجود البلاد النائية، فجزمنا بذلك ندركه من نفوسنا، وهذا الأمر لا يمكن إنكاره أو التشكيك فيه[٣].

إذا تقررت إفادة المتواتر للقطعية عند المسلمين، فإن بعض العلماء ينقل في هذه المسألة خلافاً عن بعض الملحدين الذين لا ينتسبون لدين الإسلام[٤]، وقد وقف العلماء تجاه هذا القول موقفين :

---

١) الفصول ٣/٣٨، الإحكام لابن حزم ١/١٠٠، العدة ٣/٨٤٢، إحكام الفصول ص ٢٣٦، التبصرة ص ٢٩١، التمهيد ٢/١٦، الوصول ٢/١٣٩، روضة الناظر ١/٣٤٧، أصول السرخسي ١/٢٨٥.

٢) الفصول ٣/٤٠، العدة ٣/٨٤٤، المعتمد ٢/٨١، التمهيد ٢/١٧، بذل النظر ص ٣٧٨، قواطع الأدلة ق١ ص٦٣١.

٣) شرح اللمع ٢/٥٦٩، الوصول ٢/١٣٩، المحصول ٢/١٠٩، فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٤/٢٩.

٤) هم السمنية من البراهمة انظر نسبة الخلاف إليهم في: العدة ٣/٨٤١، إحكام الفصول ص ٢٣٦، شرح اللمع ٢/٥٦٩، التبصرة ص ٢٩١، البرهان ١/٥٧٨، المنخول ص ٢٣٥، المستصفى ٢/١٣٢، التمهيد ٢/١٥، الوصول ٢/١٣٩، المحصول ٢/١٠٨، روضة الناظر ١/٣٤٨، الإحكام للآمدي ٢/٢٦، المنهاج ص ١١٥، المسودة ص ٢٣٣، كشف الأسرار للبخاري ٢/٦٦٠، شرح مختصر الروضة ٢/٧٣، بيان المختصر ١/٦٤١، البحر المحيط ٤/٢٣٨، شرح الكوكب المنير ٢/٣٢٥.

الموقف الأول :

إزدراء هذا القول وعدم مناقشته لشدة ضعفه قال السرخسي: «هذا قول فريق ممن ينكر رسالة المرسلين وهذا القائل سفيه يزعم أنه لا يعرف نفسه ولا دينه ولا دنياه ولا أمه ولا أباه، بمنزلة من ينكر العيان من السوفسطائية، فلا يكون الكلام معه على سبيل الاحتجاج والاستدلال ... وإنما الكلام معه من حيث التقرير عند العقلاء بما لا يشك هو ولا أحد من الناس في أنه مكابرة وجحد لما يعلم اضطراراً؛ بمنزلة الكلام مع من يزعم أنه لا حقيقة للأشياء المحسوسة»[1].

وقال أبو الحسين البصري: «ومن خالف في أنا معتقدون لذلك واثقون به فقد دفع مانجده فلا وجه لمكالمته»[2].

وقال السمعاني: «وهذا الخلاف خلاف لا يعتد به لأنه من قبيل إنكار المحسوس»[3].

الموقف الثاني :

مناقشة هذا القول :

فقد حاول بعض العلماء الاستدلال لهذا القول بما يأتي :

١ - المتواتر لا يزيد عن كونه أخبار آحاد مجموعة، وإذا لم يفد الأول منها القطع فكذلك الثاني إلى الأخير لأنها لا تعدو كونها أخبار آحاد.

وأجيب بأن القطع بمجموع الأخبار، لأن الله أجرى العادة بحصول العلم عند اجتماعهم، كما أن الواحد لا يستطيع حمل الشيء الثقيل

---

١) أصول السرخسي ٢٨٣/١.

٢) المعتمد ٨١/٢.

٣) قواطع الأدلة ق١ ص٦٢٨.

ويستطيعه الجمع، وقطرة الماء لا تروي، والقطرات تروي[1].

٢ - أن أهل التواتر قد لا يفيد خبرهم القطع، بل قد نقطع بعدم صحة خبر أهل التواتر كإخبار اليهود عن تأبيد شريعة موسى، وإخبار النصارى عن صلب عيسى.

وأجيب بأنا نجد نفوسنا جازمة بأخبار أهل التواتر، والصور التي ذكرت ليست من قبيل التواتر، لأن التواتر فيها لم يتوفر في جميع طبقات إسنادها أو لأنها لا تسند إلى شيء محسوس[2].

٣ - أن الصدق جائز على أهل التواتر فكذلك الكذب.

وأجيب بأن الصدق تشترك دواعي الناس في نقله وهو علم كل واحد منهم بما شاهده، والكذب لا تشترك دواعي الناس فيه، لأن كل واحد يكذب فهو إنما يكذب لغرض خاص، والعدد الكثير لا تتفق أغراضهم[3].

٤ - لو كان التواتر مفيداً للعلم، لآمن جميع الناس بنبوة محمد ﷺ لأنها مروية بالتواتر.

وأجيب بأن بعض من شاهد معجزاته لم يؤمن به، ومع ذلك لا يصح أن يستدل بذلك على أن الحس لا يفيد العلم، فكذلك هنا لا يصح

---

١) العدة ٣/٨٤٥، شرح اللمع ٢/٥٧٠، التبصرة ص٢٩١، التمهيد ٢/١٧، الإحكام للآمدي ٢/٢٧، كشف الأسرار للنسفي ٢/٧، شرح تنقيح الفصول ص ٣٥٠، ميزان الأصول ص ٤٢٤، بيان المختصر ١/٦٤٢، قواطع الأدلة ق١ ص٦٣١.

٢) العدة ٣/٨٤٤، شرح اللمع ٢/٥٧١، التبصرة ص ٢٩٢، التمهيد ٢/١٩، ميزان الأصول ص ٤٢٤، الإحكام للآمدي ٢/٢٧، قواطع الأدلة ق١ ص٦٣٣، كشف الأسرار للنسفي ٢/٧، بيان المختصر ١/٦٤٢، شرح مختصر الروضة ٢/١٠١.

٣) العدة ٣/٨٤٤.

الاستدلال بذلك على منع إفادة التواتر للقطع[1].

٥ - أن الجمع يجوز خطؤهم في الاجتهاد، فكذلك يجوز ذلك في الرواية.

وأجيب بأن الأول منسوب للاجتهاد فجاز اتفاقهم على الخطأ فيه والثاني مسند لشيء محسوس فلم يجز اتفاقهم على الخطأ فيه[2].

٦ - لو كان خبر التواتر مفيداً للعلم لاشتركنا معكم في استفادة القطع منه، لكن لما لم نستفد القطع منه دلنا ذلك على أنه لا يفيد الجزم.

وأجيب بأن المنكرين لإفادة التواتر للقطع عدد قليل يتصور عليهم إنكار ماهم جازمون بصحته، ثم إن هناك من ينكر وقوع العلم بواسطة المحسوسات، وليس ذلك قادحاً في إفادة المحسوسات للعلم[3].

٧ - لو كان خبر التواتر مفيداً للعلم لما انكشف الأمر بخلافه.

وأجيب بأن هذا الدليل متعلق ببعض صور التواتر لا جميعها ولم ندع حصول العلم في جميع الصور، والمراد إثبات إفادة التواتر للقطع، لا للعلم الذي لا ينكشف الأمر بخلافه.

٨ - أنه قد يتعارض الخبران المتواتران، فلو كان العلم يقع به لوقع العلم متضاداً وهذا محال.

---

١) العدة ٨٤٣/٣، التمهيد لأبي الخطاب ٢١/٢، الإحكام للآمدي ٢٨/٢.

٢) شرح اللمع ٥٧١/٢، التبصرة ص ٢٩٢، التمهيد ٢٠/٢، قواطع الأدلة ق١ ص٦٣٠.

٣) إحكام الفصول ص ٢٣٧، روضة الناظر ٣٤٨/١، الإحكام للآمدي ٢٨/٢، شرح تنقيح الفصول ص ٣٥٠.

وأجيب بأنه لا يمكن تعارض خبرين متواترين[1].

٩ - أن إفادة الخبر للعلم موقوفة على اتفاق جمع عظيم على الإخبار به وهو محال إذ كيف يجتمع العدد الكثير على رواية خبر واحد، هذا مثل اتفاقهم على طعام واحد.

وأجيب بإمكان الاجتماع من الجمع العظيم لاتحاد الدواعي بخلاف الطعام فإن الدواعي مختلفة فيه[2].

وقد ذكر السرخسي[3] قولاً مفاده أن المتواتر لا يفيد إلاّ علم طمأنينة القلب لا علم اليقين، واستدل لهم بمثل أدلة القائلين بأن التواتر لا يفيد العلم[4].

ومما سبق يتقرر أن المتواتر يفيد القطع، لكن هل يفيد القطع ضرورة أو لايفيده إلاّ من طريق الاستدلال؟

---

١) شرح اللمع ٥٧١/٢، التمهيد لأبي الخطاب ٢١/٢، الإحكام للآمدي ٢٨/٢، بيان المختصر ٦٤٢/١.

٢) بيان المختصر ٦٤٢/١.

٣) شمس الأئمة محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي: فقيه حنفي؛ أصولي، توفي حدود سنة ٤٩٠هـ.

من مؤلفاته: «المبسوط» في الفقه، و «شرح السير الكبير»، و «المحيط».

انظر: (الجواهر المضية ٧٨/٣، كشف الظنون ٥٦١/٢ و ٩٦٣ و ١٠١٤ و ١٦٢٠، هدية العارفين ٧٦/٢).

٤) أصول السرخسي ٢٨٤/١، وانظر: كشف الأسرار للنسفي ٧/٢، ونسبه في شرح نور الأنوار ٦/٢ إلى المعتزلة (؟) وانظر: شرح المغني ق١ ص٧٩٧.

هذه مسألة وقع الاختلاف فيها بين علماء المسلمين[1] ، وأرى أنه لا داعي لذكرها لأسباب:

الأول : أنه إذا تقررت إفادة المتواتر للقطع، فإنه لا تتأثر منزلته على القولين.

الثاني : أن هذا البحث مختص بالقطع والظن، فإذا ثبت القطع بالتواتر لم يكن لهذا البحث مدخل فيما وراء ذلك.

الثالث : أن بعض العلماء يرى أن الخلاف لفظي، قال الطوفي: «والخلاف لفظي إذ مراد الأول بالضروري: ما اضطر العقل إلى تصديقه، والثاني: البديهي الكافي في حصول الجزم به تصور طرفيه، والضروري منقسم إليهما فدعوى كلٍ غير دعوى الآخر، والجزم به حاصل على القولين»[2].

---

1) انظر: المعتمد ٨١/٢، العدة ٨٤٧/٣، إحكام الفصول ص ٢٣٨، شرح اللمع ٥٧٥/٢، التبصرة ص ٢٩٣، التمهيد ٢٢/٢، ميزان الأصول ص ٤٢٤، قواطع الأدلة ٦٣٥/٢، الوصول ١٤١/٢، المحصول ١٣/٢، روضة الناظر ٣٥٠/١، المنهاج ص ١١٦، كشف الأسرار للنسفي ٧/٢، الإحكام للآمدي ٣٠/٢، بيان المختصر ٦٤٤/١، شرح تنقيح الفصول ص ٣٥١، البحر المحيط ٢٣٩/٤، شرح الكوكب المنير ٣٢٦/٢، تشنيف المسامع ١١٩٨/٤.

2) شرح مختصر الروضة ٧٩/٢، وانظر منه: ٨١/٢ - ٨٢.

المطلب الثاني
مفاد الحديث المشهور

الشهرة في اللغة وضوح الأمر، يقال: شهِر فلان في الناس بكذا فهو مشهور[1].

والمشهور في اصطلاح الحنفية هو ماكان من أخبار الآحاد في أول وقته، ثم انتشر حتى تناقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب فتلقته الأمة بالقبول[2].

وجماهير العلماء لايذكرون المشهور من أقسام السنة ويقتصرون على المتواتر والآحاد[3]، بينما يرى علماء المذهب الحنفي زيادة المشهور في أقسام السنة على المتواتر والآحاد[4].

وعلماء الحنفية اختلف موقفهم تجاه مفاد الحديث المشهور :

فيرى بعضهم أن المشهور يفيد علم الطمأنينة، قال الشاشي[5] :

---

١) معجم مقاييس اللغة (شهر) ٣/٢٢٢.

٢) أصول الشاشي ص ٢٧٢، إحكام الفصول ص ٥٠١، ميزان الأصول ص ٤٢٨، فتح الغفار شرح المنار ٢/٨٧.

٣) الفصول للجصاص ٣/٣٧، الإحكام لابن حزم ١/١٠٠، الفقيه والمتفقه ١/٩٥، المنخول ص١٦٤، مجموع فتاوى ابن تيمية ١١/٣٣٩.

٤) أصول الشاشي ص ٢٧٢، المغني ص ١٩١ و ٢١٣، كشف الأسرار للنسفي ٢/١٢، شرح المغني ق١ / ٨٠١، ميزان الأصول ص ٤٢٨، كشف الأسرار للبخاري ٢/٦٧٤.

٥) أبو علي أحمد بن محمد بن إسحاق الشاشي، فقيه حنفي، توفي سنة ٣٤٤هـ.
من مؤلفاته: «الخمسين في أصول الدين» يعني أصول الفقه سماه الخمسين لأن سن المؤلف عند تأليفه كان خمسين سنة وهو المعروف بـ «أصول الشاشي».
انظر: (تاريخ بغداد ٤/٣٩٢، الجواهر المضية ١/٢٦٢، هدية العارفين ١/٦٢، مقدمة عمدة الحواشي ص٥).

« المشهور يوجب علم الطمأنينة، ويكون رده بدعة »[1].

وقال الخبازي[2] : «فصار المتواتر يوجب علم اليقين والمشهور علم طمأنينة»[3].

وآخرون يرون أنه يفيد القطع ومن هؤلاء الجصاص حيث يجعله نوعاً من أنواع المتواتر[4].

ويلخص السمرقندي خلاف الحنفية في مفاد الحديث المشهور بقوله: «حكم المشهور... اختلف مشايخنا فيه ولا رواية عن أصحابنا، قال بعضهم: إنه يوجب علم طمأنينة، وهو اختيار القاضي الإمام أبي زيد[5] -رحمه الله-، وقال عامة مشايخنا -رحمهم الله- إنه يوجب علماً قطعياً »[6].

وقال عبدالعزيز البخاري عن المشهور: «وأما حكمه فقد اختلف فيه فذهب أصحاب الشافعي إلى أنه ملحق بخبر الواحد فلا يفيد إلاّ الظن، وذهب أبو بكر الجصاص وجماعة من أصحابنا إلى أنه مثل المتواتر فيثبت

---

1) أصول الشاشي ص ٢٧٢.

2) أبو محمد عمر بن محمد بن عمر الخجندي الخبازي: فقيه حنفي أصولي، توفي سنة ٦٧١هـ وقيل: ٦٩١هـ بدمشق.

من مؤلفاته: «المغني»، و «الحواشي» على الهداية.

انظر: (البداية والنهاية ٣٣١/١٣، الدليل الشافي ٥٠٥/١، الجواهر المضية ٦٦٨/٢، تاج التراجم ص ١٦٤).

3) المغني ص ٢١٣.

4) الفصول ٤٨/٣.

5) أبو زيد عبيدالله بن عمر بن عيسى الدَبوسي: فقيه حنفي أصولي، توفي سنة ٤٣٠هـ.

من مؤلفاته: «الأسرار»، و «التقويم»، و «تأسيس النظر»، و «الأمد الأقصى».

انظر: (معجم البلدان ٤٣٧/٢، سير أعلام النبلاء ٥٢١/١٧، البداية والنهاية ٤٦/١٢، الجواهر المضية ٤٩٩/٢).

6) ميزان الأصول ص ٤٢٨.

به علم اليقين لكن بطريق الاستدلال لا بطريق الضرورة، وإليه ذهب بعض أصحاب الشافعي، فقد ذكر في القواطع خبر الواحد الذي تلقته الأمة بالقبول يقطع بصدقه[1] ... وذهب عيسى بن أبان[2] من أصحابنا إلى أنه يوجب علم طمأنينة لا علم يقين، فكان دون المتواتر وفوق خبر الواحد... وهو اختيار القاضي الإمام أبي زيد ... وعامة المتأخرين»[3].

ويطلق بعض العلماء لفظ المستفيض مريداً به المشهور قال البخاري: «ويسمى هذا القسم مشهوراً ومستفيضاً»[4].

فإذا كان كذلك فإن الخلاف الجاري في المشهور هو نفس الخلاف في مفاد الحديث المستفيض، ومن هنا رأى بعض العلماء أن الحديث المستفيض يفيد القطع، قال السمعاني: «وقد فرق بعضهم بين أخبار الاستفاضة وأخبار التواتر فزعم أن أخبار الاستفاضة ماتبدو منتشرة ويكون انتشارها في أولها مثل انتشارها في آخرها، وأخبار التواتر ما ابتدأ به الواحد بعد الواحد حتى يكثر عددهم ويبلغوا عدداً ينتفي عن مثلهم المواطأة والغلط، والأصح أن لا فرق، لأنه من حيث اللسان كلاهما واحد»[5].

---

1) قواطع الأدلة ٦٢٣/٢.

2) أبو موسى عيسى بن أبان بن صدقة: فقيه حنفي. توفي سنة ٢٢١هـ بالبصرة. من مؤلفاته: «الحجة الصغير»، و «الحجة الكبير».
انظر: (أخبار القضاة ١٧٠/٢، تاريخ بغداد ١٥٧/١١، الجواهر المضية ٦٧٨/٢، تاج التراجم ص ١٧٠).

3) كشف الأسرار للبخاري ٦٧٤/٢، وانظر: التصريح ٣/١، كشف الأسرار للنسفي ١٢/٢، شرح المغني ٨٠١/٣.

4) كشف الأسرار ٦٧٤/٢، ويرى الشوكاني في إرشاد الفحول ص ٤٩ أن بينهما عموماً وخصوصاً من وجه، وانظر: بحوث في السنة النبوية ٢٤٥/١.

5) قواطع الأدلة ق١ ص٦٢٣.

قال الجصاص: «وأما إذا كان ورود النص من جهة توجب العلم بموجبه نحو أن يكون نص الكتاب أو سنة ثابتة بالنقل المستفيض»[1].

وقال الجويني: «ذكر الأستاذ أبو إسحاق[2] -رحمه الله- قسماً آخر بين التواتر والمنقول آحاداً، وسماه المستفيض؛ وزعم أنه يقتضي العلم نظراً، والمتواتر يقتضيه ضرورة، ومثل ذلك المستفيض مايتفق عليه أئمة الحديث... نعم مايذكره مما يغلب على الظن الصدق فيه، فأما أن يفضي إلى العلم به فلا»[3].

كما نسبه إليه وإلى طائفة من أهل العلم الزركشي في البحر المحيط[4].

وقال ابن النجار: «ويفيد الحديث المستفيض المشهور علماً نظرياً، نقل ذلك ابن مفلـــــح[5] وغيره عن الأستاذ أبي إســـــحاق وابن

---

١) الفصول ٣١٣/٢.

٢) أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن مهران الاسفراييني: فقيه شافعي، محدث متكلم أصولي، توفي سنة ٤١٨هـ بنيسابور.

من مؤلفاته: «جامع الخلي» في الرد على الملحدين، وشرح فروع ابن الحداد، و «التعليقة النافعة» في علم الأصول.

انظر: (تبيين كذب المفتري ص ٢٤٣، سير أعلام النبلاء ٣٥٣/١٧، طبقات الشافعية للإسنوي ٥٩/١، البداية والنهاية ٢٤/١٢).

٣) البرهان ٥٨٤/١، وانظر: المنخول ص٢٤٤، نهاية الوصول ق٢ ص٣٣٥.

٤) ٢٥١/٤، وانظر: سلاسل الذهب ص ٣٢٠.

٥) شمس الدين أبو عبدالله محمد بن مفلح الصالحي: فقيه حنبلي محدث أصولي توفي سنة ٧٦٣هـ بالصالحية.

من مؤلفاته: «الفروع» في الفقه، «حاشية المقنع»، و «النكت على المحرر»، و «الآداب الشرعية»، وكتاب في الأصول يعرف بـ «أصول ابن مفلح».

انظر: (البداية والنهاية ٢٩٤/١٤، الوفيات ٢٥٢/٢، النجوم الزاهرة ١٦/١١، المقصد الأرشد ٥١٧/٢).

فورك[1]، وقيل: يفيد القطع».[2]

والمتأمل للأقوال في مفاد الحديث المشهور المستفيض وأدلة من يرى أنه مفيد للقطع أو للطمأنينة حيث يقولون: بأنه متلقى بالقبول من الأمة فأفاد القطع أو الطمأنينة[3]، يتضح له أن هذه المسألة هي نفس مسألة مفاد الحديث المتلقى بالقبول[4]، ومن هنا أرى تأخير الاستدلال للأقوال في هذه المسألة والترجيح فيها إلى المطلب المتعلق بالمسألة الأخرى.

---

١) أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك الأصبهاني: فقيه أصولي متكلم نحوي، توفي سنة ٤٠٦هـ.
من مؤلفاته: «شرح أوائل الأدلة»، و «طبقات المتكلمين»، و «دقائق الأسرار».
انظر: (تبيين كذب المفتري ص٢٣٢، سير أعلام النبلاء ٢١٤/١٧، طبقات الشافعية للإسنوي ٢٦٦/٢، تاج التراجم ص ٢١٣، هدية العارفين ٦٠/٢).

٢) شرح الكوكب المنير ٣٤٧/٢.

٣) ميزان الأصول ص ٤٢٩، كشف الأسرار للنسفي ١٢/٢، شرح المغني ق١ / ٨٠١، كشف الأسرار للبخاري ٦٧٥/٢، سلاسل الذهب ص ٣٢٠.

٤) انظر: مجموع الفتاوى ٤٨/١٨.

المطلب الثالث
مفاد الأخبار المتلقاة بالقبول

اختلف العلماء في مفاد الأخبار المتلقاة بالقبول على ثلاثة أقوال :

❑ القول الأول :

أنها تفيد القطع وبذلك قال أكثر العلماء .

قال الشافعي : « أما ماكان نص كتاب بين أو سنة مجتمع عليها فالعذر فيها مقطوع، ولا يسع الشك في واحد منهما ، ومن امتنع من قبوله استتيب »(١) .

وقال الجصاص : «ماتلقاه الناس بالقبول فإن كان من أخبار الآحاد فهو عندنا يجري مجرى التواتر ، وهو يوجب العلم »(٢) .

وقال أبو يعلى : « أخبار الآحاد إذا تلقيت بالقبول كانت مقطوعاً بها كالتواتر »(٣) .

وقال الخطيب البغدادي : «خبر الواحد الذي تلقته الأمة بالقبول فيقطع بصدقه سواء عمل به الكل، أو عمل به البعض وتأوله البعض فهذه الأخبار توجب العمل ويقع بها العلم استدلالاً »(٤) .

وقال السمعاني : «ومنها خبر الواحد الذي تلقته الأمة بالقبول وعملوا به لأجله فيقطع بصدقه وسواء في ذلك عمل الكل به ، أو عمل البعض وتأوله البعض »(٥) .

وقال الباجي : «فأما ما يقع العلم بصحته من أخبار الآحاد ، فإن العلم

---

١) الرسالة ص ٤٦٠ .

٢) الفصول ١/١٧٤ ، وانظر منه : ١/١٧٨ ، ١٨٣ ، ٤١٨ ، ٢/٣٥٨ .

٣) العدة ٣/٧٤٣ ، وانظر منه : ٣/٨٩٩ .

٤) الفقيه والمتفقه ١/٩٦ .

٥) قواطع الأدلة ق١ / ٦٤١ .

به يقع بدليل، وهو ستة أضرب: ... السادس: خبر الآحاد إذا تلقته الأئمة بالقبول»[1].

وقال الشيرازي: «والأخبار إذا تلقتها الأمة بالقبول تكون بمنزلة التواتر في إيجاب العلم»[2].

وقال الجويني: «قال الأستاذ أبو بكر بن فورك -رحمه الله- : الخبر الذي تلقته الأئمة بالقبول محكوم بصدقه... وإن تلقوه بالقبول قولاً وقطعاً حكم بصدقه»[3].

وقال أبو الخطاب: «هذا خبر اشتهر وتلقته الأمة بالقبول فصار كالتواتر»[4].

وقال ابن قدامة: «اتفاق الأمة على قبولها إجماع منهم على صحتها، والإجماع حجة قاطعة»[5].

وقال شهاب الدين ابن تيمية[6]: «القطع بصحة الخبر الذي تلقته الأمة بالقبول أو عملت بموجبه لأجله قول عامة الفقهاء من المالكية ذكره عبدالوهاب [7]، والحنفية فيما أظن والشافعية

---

1) إحكام الفصول ص ٢٤٧ - ٢٤٨، وانظر منه: ص ٥٠١.
2) شرح اللمع ٧٨٣/٢؛ وانظر منه: ٣١٨/١، وكذلك اللمع ص ٤٠، والتبصرة ص ٢٢٢.
3) البرهان ٥٨٤/١ - ٥٨٥.
4) التمهيد ٣٦٠/٢، وانظر منه: ١٢/٢.
5) روضة الناظر ٣٦٤/١.
6) أبو المحاسن شهاب الدين عبدالحليم بن عبدالسلام بن عبدالله ابن تيمية الحراني: فقيه حنبلي، فرضي أصولي، توفي بدمشق سنة ٦٨٢هـ.
له تعاليق وفوائد في عدة علوم.
انظر: (البداية والنهاية ٣٠٣/١٣، ذيل طبقات الحنابلة ٣١٠/٢، المقصد الأرشد ١٦٦/٢، شذرات الذهب ٣٧٦/٥).
7) أبو محمد عبدالوهاب بن علي بن نصر التغلبي: فقيه مالكي أصولي.
ولد سنة ٣٦٢هـ بالعراق، توفي سنة ٤٢٢هـ بمصر.
من مؤلفاته: «التلقين»، و «الإفادة»، و «التلخيص»، و «الإشراف على مسائل

والحنبلية»[1].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «جمهور ما في البخاري ومسلم مما يقطع بأن النبي ﷺ قاله، لأن غالبه من هذا النحو (يعني رواته من الثقات الذين يبعد الوهم عنهم) ولأنه قد تلقاه أهل العلم بالقبول والتصديق، والأمة لا تجتمع على خطأ ... ولهذا كان جمهور أهل العلم من جميع الطوائف على أن خبر الواحد إذا تلقته الأمة بالقبول تصديقاً له أو عملاً به أنه يوجب العلم، وهذا هو الذي ذكره المصنفون في أصول الفقه من أصحاب أبي حنيفة[2] ومالك[3] والشافعي وأحمد إلا فرقة قليلة من المتأخرين اتبعوا في ذلك طائفة من أهل الكلام أنكروا ذلك، ولكن كثيراً من أهل الكلام أو أكثرهم يوافقون الفقهاء وأهل الحديث والسلف على ذلك، وهو قول أكثر الأشعرية كأبي اسحاق وابن فورك ... والأول هو الذي ذكره الشيخ أبو

الخلاف»، و «الفروق».

انظر: (تبيين كذب المفتري ص ٢٤٩، سير أعلام النبلاء ٤٢٩/١٧، البداية والنهاية ٣٢/١٢، الديباج المذهب ٢٦/٢).

١) المسودة ص ٢٤١.

٢) أبو حنيفة النعمان بن ثابت بن زوطي الكوفي: إمام أهل الرأي فقيه مجتهد، ولد سنة ٨٠هـ، وتوفي سنة ١٥٠هـ ببغداد.

من مؤلفاته: «الفقه الأكبر»، و «الرد على القدرية».

انظر: (التاريخ الكبير ٨١/٨، الجرح والتعديل ٤٤٩/٨، سير أعلام النبلاء ٣٩٠/٦، الجواهر المضية ٢٦/١).

٣) أبو عبدالله مالك بن أنس بن أبي عامر الأصبحي، إمام دار الهجرة؛ فقيه مجتهد محدث مفسر، ولد سنة ٩٣هـ، وتوفي سنة ١٧٩هـ بالمدينة.

من مؤلفاته: «الموطأ» في الحديث، و «رسالة في القدر»، و جزء في التفسير.

انظر: (التاريخ لابن معين ٥٤٣/٢، الجرح والتعديل ١١/١، سير أعلام النبلاء ٤٨/٨، الديباج المذهب ٦٥/١).

حامد[1] وأبو الطيب[2] وأبو إسحاق وأمثاله من أئمة الشافعية وهو الذي ذكره القاضي عبدالوهاب وأمثاله من المالكية، وهو الذي ذكره أبو يعلى وأبو الخطاب وأبو الحسن بن الزاغوني[3] وأمثالهم من الحنبلية، وهو الذي ذكره شمس الدين السرخسي وأمثاله من الحنفية»[4].

وقال ابن الصلاح[5] فيما رواه البخاري ومسلم: «العلم اليقيني

---

١) أبو حامد أحمد بن محمد بن أحمد الاسفراييني: فقيه شافعي أصولي، ولد سنة ٣٤٤هـ، وتوفي ببغداد سنة ٤٠٦هـ.
من مؤلفاته: «التعليقة» شرح المزني في الفقه، و «التعليقة» في علم الأصول، و «كتاب البستان».
انظر: (معجم البلدان ١/١٧٨، سير أعلام النبلاء ١٧/١٩٣، طبقات الشافعية للإسنوي ١/٥٧، البداية والنهاية ١٢/٢).

٢) أبو الطيب طاهر بن عبدالله بن طاهر الطبري: فقيه شافعي محدث أصولي، ولد سنة ٣٤٨هـ بآمل وتوفي سنة ٤٥٠هـ.
من مؤلفاته: «شرح مختصر المزني»، و «التعليقة الكبرى»، و «المخرج» في الفروع.
انظر: (سير أعلام النبلاء ١٧/٦٦٨، طبقات الشافعية للإسنوي ٢/١٥٧، البداية والنهاية ١٢/٧٩، هدية العارفين ١/٤٢٩).

٣) أبو الحسن علي بن عبيدالله بن نصر ابن الزاغوني: فقيه حنبلي محدث، ولد سنة ٤٥٥هـ وتوفي سنة ٥٢٧هـ.
من مؤلفاته: «الإقناع»، و «الواضح»، و «الخلاف الكبير»، و «المفردات»، و «التلخيص» في الفرائض، و «غرر البيان».
انظر: (سير أعلام النبلاء ١٩/٦٠٥، البداية والنهاية ١٢/٢٠٥، المقصد الأرشد ٢/٢٣٢، الدر المنضد ١/٢٤٢).

٤) مجموع فتاوى ابن تيمية ١٣/٣٥٠ - ٣٥٢، وانظر منها: ١١/٣٣٧ و ٣٤٠ و ١٨/٦٩ و ١/٢٥٧، وانظر إرشاد الفحول ص ٤٩.

٥) تقي الدين أبو عمرو عثمان بن عبدالرحمن بن عثمان ابن الصلاح الكردي: فقيه شافعي؛ محدث مفسر أصولي. ولد سنة ٥٧٧هـ، وتوفي بدمشق سنة ٦٤٣هـ.
من مؤلفاته: «المقدمة» في علوم الحديث، و «فوائد الرحلة»، و «أدب المفتي والمستفتي».
انظر: (سير أعلام النبلاء ٢٣/١٤٠، طبقات الشافعية للإسنوي ٢/١٣٣، البداية والنهاية ١٣/١٦٨، شذرات الذهب ٥/٢٢١).

النظري واقع به خلافاً لقول من نفى ذلك»[1].

وقال العلائي[2]: «أحاديث الصحيحين لإجماع الأمة على صحتها وتلقيهم إياها بالقبول تفيد العلم النظري كما يفيده الخبر المحتف بالقرائن»[3].

وقال ابن النجار: «إلا إذا نقله ... آحاد الأئمة المتفق عليهم ... وتلقي المنقول بالقبول ... فإنه يفيد العلم في قول، قال القاضي أبو يعلى: هذا المذهب، قال أبو الخطاب: هذا ظاهر كلام أصحابنا»[4].

واستدلوا على ذلك بما يأتي:

- أن الأمة قد أجمعت على قبوله، والأمة لا تجتمع على الخطأ، والإجماع على صحة الإسناد كالإجماع على صحة الحكم[5].
- ولأن قبول الأمة يدل على أن الحجة قد قامت عندهم بصحته، فالعادة دالة على صحته قطعاً، لأن عادة خبر الواحد الذي لم تقم الحجة به عدم اجتماع الأمة عليه، بل يقبله قوم ويرده آخرون[6].

---

١) مقدمة ابن الصلاح ص ٢٤.

٢) صلاح الدين أبو سعيد خليل بن كيكلدي بن عبدالله العلائي: فقيه شافعي محدث أصولي، ولد سنة ٦٩٤هـ بدمشق، وتوفي ببيت المقدس سنة ٧٦١هـ وقيل: سنة ٧٦٠هـ.

من مؤلفاته: «تفصيل الإجمال في تعارض الأقوال والأفعال»، و «تنقيح الفهوم في صيغ العموم»، و «جامع التحصيل في أحكام المراسيل»، و «القواعد».

انظر: (طبقات الشافعية للإسنوي ٢/٢٣٩، الوفيات ٢/٢٢٦، البداية والنهاية ١٤/٢٦٧، هدية العارفين ١/٣٥١).

٣) تحقيق المراد ص ٣٢٠.

٤) شرح الكوكب المنير ٢/٣٤٩، وانظر: البحر المحيط ٤/٢٤٣.

٥) العدة ٣/٨٩٩، المنهاج للباجي ص ٧٨، التمهيد ٢/٨٤، روضة الناظر ١/٣٦٤، الإحكام للآمدي ٢/٥٧، المسودة ص ٣١٩، ميزان الأصول ص ٤٢٩، تيسير التحرير ٣/٧٦، إرشاد الفحول ص ٤٩.

٦) العدة ٢/٨٩٩، التمهيد ٢/٨٤.

□ **القول الثاني :**

أن أخبار الآحاد المتلقاة بالقبول لا تفيد إلا الظن .

قال الجويني : «قال القاضي : لا يحكم بصدقه وإن تلقوه بالقبول قولاً وقطعاً»[1] .

وقال الغزالي : «قال علماء الأصول : الآحاد ينقسم إلى ما يعلم صدقه، وإلى ما يعلم كذبه وإلى مايتردد فيه، أما ما يعلم صدقه ينقسم إلى ما يعلم بضرورة العقل . . . وإلى مايعلم بالسمع . . . قالوا : ومن هذا القسم خبر الواحد إذا عمل بموجبه أهل الإجماع . . . ومانكروه من انعقاد الإجماع على العمل وكونه دليلاً على صدق خبر الواحد ليس كذلك»[2] .

وقال الرازي : «عمل كل الأمة بموجب الخبر لا يتوقف على قطعهم بصحة ذلك الخبر»[3] .

وقال الزركشي : «إذا أجمعت الأمة على وفق خبر فهل يدل على القطع بصدقه؟ فيه مذاهب أصحها المنع . . . وإن تلقوه بالقبول قولاً وقطعاً حكم بصدقه . . . وإنما الخلاف في أنه هل يدل عليه قطعاً أو ظناً؟ فالجمهور من أصحابنا على القطع، وذهب القاضي أبو بكر وإمام الحرمين إلى الظن»[4] .

واستدلوا على ذلك بما يأتي :

- أن تصحيح الأمة للحديث إنما هو بحسب الأمور الظاهرة، والقطع لا يكتفى فيه بالأمور الظاهرة، فكان تصحيحهم غير مفيد للقطع[5] .

---

1) البرهان ٥٨٥/١ .
2) المنخول ص ٢٤٥ - ٢٤٦ .
3) المحصول ١٤٥/٢ .
4) تشنيف المسامع ١٢٠١/٤، وانظر : سلاسل الذهب ص ٣٢١، فواتح الرحموت ١٢٣/٢، شرح صحيح مسلم للنووي ٢٠/١ .
5) البرهان ٥٨٥/١ .

o ولأن خبر الواحد يجب العمل به ولو لم يقطع به، فيمكن أن يكون تلقيهم له بالقبول لوجوب العمل به، لا لأنه مفيد للقطع[1].

❑ القول الثالث :

أنه يوجب علم طمأنينة.

اختار هذا القول بعض الحنفية، وقد أوردت بعض نصوصهم في ذلك[2].

ومن أدلتهم على ذلك مايأتي :

o أن المتلقى بالقبول في منزلة أعلى من أخبار الآحاد التي تفيد الظن، وأقل من المتواتر المفيد للعلم، فكان مفاده في درجة بين هاتين الدرجتين وهي درجة علم الطمأنينة[3].

o أن الحديث أصله خبر آحاد، والعلم لا يحصل في الأخبار إلا بأخبار أهل التواتر، بحيث يكون ذلك في جميع السند لا في بعضه[4].

ويظهر لي أن المتلقى بالقبول من الأحاديث يفيد القطع لأنه مستند للإجماع، فإفادة القطع هي لدلالة الإجماع على قبوله، وتصحيح الأمة له -وإن كان بحسب الأمور الظاهرة- إلا أنه لما تأيد بالإجماع أفاد القطع، كالحكم يستخرجه الأئمة بالاجتهاد فلا يفيد إلا الظن ثم يجمعون عليه فيتغير حاله بحيث يصبح مفيداً للعلم، وليس المراد بتلقي الحديث بالقبول العمل بموجب الحديث، لأنهم قد يعملون بموجبه لدليل آخر، وقد يأتي الحديث فيتلقاه العالم بالقبول ثم يأوله ولا يعمل به، وفي ظني أن من قال بأن

---

1) المحصول ٢/١٤٥.
2) انظر المطلب السابق ص ١٨١.
3) ميزان الأصول ص ٤٢٨، كشف الأسرار للبخاري ٢/٦٧٤، التصريح ٣/١.
4) كشف الأسرار للبخاري ٢/٦٧٥.

الحديث المتلقى بالقبول لا يفيد إلاّ الظن لم يقل ذلك إلاّ لخلطه بين هذه المسألة، ومسألة عمل الأمة بالحديث هل يفيد القطع؟

ومن قال بأن الحديث المتلقى بالقبول يفيد القطع لم يجعله كالمتواتر، لأن المتواتر مفيد للقطع ضرورة، والمتلقى بالقبول يفيد القطع بواسطة الاستدلال بالإجماع.

المطلب الرابع
مفـاد السـنة الآحاديـة

مما حصل الاتفاق عليه أنه ليس كل خبر آحاد مفيداً للعلم، قال في المسودة: «إن أحداً من العقلاء لم يقل إن كل خبر واحد يفيد العلم، وبحث كثير من الناس إنما هو في رد هذا القول»[1].

إذا تمهد ماذكر، فأقول اختلف العلماء في مفاد أخبار الآحاد على ثلاثة أقوال:

❑ القول الأول:

أن أخبار الآحاد لا تفيد إلاّ الظن.

قال الشافعي: «أما ماكان من سنة من خبر الخاصة الذي قد يختلف الخبر فيه، فيكون الخبر محتملاً للتأويل، وجاء الخبر فيه من طريق الانفراد: فالحجة فيه عندي أن يلزم العالمين، حتى لا يكون لهم رد ماكان منصوصاً منه كما يلزمهم أن يقبلوا شهادة العدول، لا أن ذلك إحاطة كما يكون نص الكتاب وخبر العامة عن رسول الله، ولو شك في هذا شاك لم نقل له: تب؛ وقلنا: ليس لك إن كنت عالماً أن تشك كما ليس لك إلاّ أن تقضي بشهادة الشهود العدول، وإن أمكن فيهم الغلط، ولكن تقضي بذلك على الظاهر من صدقهم، والله ولي ماغاب عنك منهم»[2].

وقال الجصاص: «خبر الواحد لا يوجب العلم بمخبره»[3].

وقال الباقلاني: «فأما خبر الواحد فإنما نظن أن النبي ﷺ قد قال

---

١) المسودة ص ٢٤٤، وانظر: مختصر الصواعق المرسلة ص ٥٧١ و ٦٣٩.

٢) الرسالة ص ٤٦١، وانظر: ص ٤٧٩ و ٥٩٩.

٣) الفصول ١٦٢/١، وانظر منه: ١٦٦/١، ١٦٩، ١٧٤، ٢١٤، ٣٦٥/٢.

ماروواه الراوي ولا نقطع به»[1].

وقال أبو الحسين البصري: «خبر الواحد لا يقتضي العلم» ونسبه لأكثر الناس[2].

وقال أبو يعلى: «خبر الواحد لا يوجب إلاّ غلبة الظن»[3]، ونسبه للإمام أحمد[4].

وقال الخطيب البغدادي: «الأخبار المروية في كتب السنن الصحاح فإنها توجب العمل ولا توجب العلم»[5].

وقال الشيرازي: «الظن ... وذلك كخبر الثقة يجوز أن يكون صادقاً ويجوز أن يكون كاذباً غير أن الأظهر من حاله الصدق»[6].

وقال السرخسي: «خبر الواحد لا يوجب علم اليقين لاحتمال الغلط من الراوي، وهو دليل موجب للعمل بحسن الظن بالراوي وترجح جانب الصدق بظهور عدالته»[7] ونسبه لفقهاء الأمصار[8].

وقال الغزالي: «خبر الواحد لا يفيد العلم»[9].

وقال أبو الخطاب: «خبر الواحد لا يقتضي العلم»[10].

---

١) التقريب والإرشاد ٣١٣/١.

٢) المعتمد ٩٢/٢.

٣) العدة ٥٥٦/٢، وانظر منه: ٨٩٨/٣ و ٨٣/١.

٤) العدة ٨٩٨/٣.

٥) الفقيه والمتفقه ٩٦/١.

٦) شرح اللمع ١٥٠/١، وانظر منه: ٥٧٨/٢، واللمع ص ٤٠، التبصرة ص ٢٩٨.

٧) أصول السرخسي ١١٢/١.

٨) المرجع السابق ٣٢١/١.

٩) المستصفى ١٧٩/٢، وانظر: المنخول ص ٢٥٢.

١٠) التمهيد ٧٨/٣. وممن اختار هذا الرأي: الأسمندي في بذل النظر ص ٣٧٥، ٣٩٣، ٤٠٢، والجويني في الكافية ص ٩٣، والبرهان ٦٠٦/١، والسمرقندي في ميزان الأصول ص ٤٤٨ ونسبه لعامة العلماء، وابن برهان في الوصول ١٧٢/٢، وابن

ولهم على ذلك عدة أدلة أهمها مايأتي:

○ الدليل الأول :

أن الواحد يجوز عليه السهو والخطأ والغلط والنسيان والكذب، فكذلك خبره يجوز عليه ذلك[1] ويدل عليه قول النبي ﷺ: (من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار)[2]، مما يدل على أن الكذب قد يقع في الأحاديث النبوية[3].

وأجاب عن ذلك من يقول بأن السنة الآحادية الصحيحة تفيد العلم بأن الله تعالى قد تكفل بحفظ الذكر بقوله: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾[4]، ومن الذكر السنة النبوية، فلما تكفل الله بحفظها علمنا أن هذه الأمور لا يمكن أن تقع ثم لا نعلمها ولا يتضح لنا ذلك فيها[5].

○ الدليل الثاني :

أننا لا نصدق كل خبر نسمعه، ولو كان خبر الآحاد يفيد العلم، لقطعنا

جزي في تقريب الوصول ص ١٢١، واختاره في الغنية ص ١١٣ ونسبه لعامة العلماء، والسمعاني في قواطع الأدلة ٦٤٣/٢ ونسبه لجمهور الفقهاء والمتكلمين، والنسفي في كشف الأسرار ١٤/٢، والشاطبي في الموافقات ٣٥/١، والبخاري في كشف الأسرار ٦٧٨/٢ قال: «وهو مذهب أكثر أهل العلم وجملة الفقهاء»، ونسبه في المسودة ص ٢٤٠ للجمهور، ونسبه للأكثر ابن النجار في شرح الكوكب المنير ٣٤٨/٢.

١) الرسالة ص ٤٦١، أصول السرخسي ١١٢/١، شرح اللمع ٥٨٠/٢، التبصرة ص ٢٩٩، البرهان ٦٠٦/١، التمهيد ٧٩/٣، ميزان الوصول ص ٤٥٠، كشف الأسرار للبخاري ٦٩٤/٢.

٢) رواه البخاري ١٠٢/٢ برقم ١٢٩١ كتاب الجنائز: باب مايكره من النياحة على الميت، ومسلم ١٠/١ برقم ٤ في المقدمة: باب تغليظ الكذب على رسول الله ﷺ.

٣) العدة ٩٠٤/٣.

٤) سورة الحجر آية رقم ٩.

٥) الإحكام لابن حزم ١١٤/١ و ١٢٢ و ١٢٧.

بكل خبر نسمعه، لأننا نجوز كذبه لغرض أو شهوة، وهذا التجويز يمنع من القطع بصدقه[1].

وأجيب بأن هذا استدلال بمحل النزاع، إذ المنازع يقول: أنا أقطع بذلك، ولا يصح الاستدلال بالدعوى[2].

وفي قولهم لا نصدق كل خبر نسمعه دلالة على أن هناك أخباراً يصدقونها.

○ الدليل الثالث :

لو أفاد خبر الآحاد العلم لما تعارض خبران من أخبار الآحاد، ونحن نرى أن كثيراً منها يتعارض مما يدلنا على أنها لا تفيد العلم[3].

وأجيب بمنع وقوع التعارض في السنن المروية بطريق الآحاد إذا كانت صحيحة إذ العادة تمنع من ذلك إلا على جهة النسخ، فالأخبار التي تفيد القطع لا تتعارض[4].

كما أجيب بأنه إذا احتفت بالخبر قرائن امتنع تصور اقتران مثل تلك القرائن أو مايقوم مقامها بالخبر المناقض له[5].

○ الدليل الرابع :

أنه يشترط في أخبار الآحاد عدة شروط، ولو كان خبر الآحاد مفيداً

---

١) المعتمد ٢/٩٤، العدة ٣/٩٠٣، إحكام الفصول ص ٢٤٣، التمهيد ٣/٧٩، الإحكام للآمدي ٢/٤٩.
٢) الإحكام للآمدي ٢/٤٩، مختصر الصواعق المرسلة ص ٥٧٠.
٣) الإحكام للآمدي ٢/٥٠، بيان المختصر ١/٦٥٨.
٤) الإحكام لابن حزم ١/١٢٨.
٥) الإحكام للآمدي ٢/٥٤.

للعلم لما اشترطت فيه تلك الشروط، كالمتواتر[1].

وأجيب بأننا لا نشترط تلك الشروط في المتواتر لوجود الكثرة في الرواة المغنية عن هذه الشروط.

فهذه الشروط تقوم مقام الكثرة فيكون كل منهما مشابهاً للآخر في إفادة العلم[2].

كما أجيب بأن خبر الواحد لم يفد القطع بنفسه كالمتواتر، وإنما أفاده باجتماعه بالقرائن[3].

○ الدليل الخامس :

لو كان خبر الواحد مفيداً للعلم، للزم علينا الحكم بشهادة الواحد، فلما كان ذلك لايلزم دلنا على أن خبر الواحد لا يفيد العلم[4].

وأجيب بأن الحاكم يحكم بالبينات ولا يحكم بعلمه، والحاكم يحكم بشهادة الاثنين وهما لا يعدوان أن يكونا آحاداً[5].

○ الدليل السادس :

أن القلب يزداد تصديقاً كلما ازداد عدد المخبرين، ولو كان خبر الواحد مفيداً للعلم لما حصلت هذه الزيادة[6].

وأجيب بأن هذا الدليل مبني على أن العلم لا يقبل الزيادة والنقصان،

---

1) المعتمد ٩٣/٢، العدة ٩٠١/٣، شرح اللمع ٥٨٠/٢، التبصرة ص ٢٩٩، التمهيد ٧٩/٣، الوصول ١٥٢/٢، المحصول ١٤٢/٢، الإحكام للآمدي ٤٩/٢، قواطع الأدلة ق ١ ص ٦٤٦، شرح مختصر الروضة ١٠٦/٢، الإحكام للآمدي ٤٩/٢.

2) مجموع الفتاوى ٥٠/١٨.

3) المحصول ١٤٢/٢، الوصول ١٥٢/٢.

4) العدة ٩٠٢/٣، التمهيد ٧٩/٣، شرح مختصر الروضة ١٠٦/٢.

5) العدة ٩٠٢/٣.

6) الإحكام للآمدي ٥٠/٢.

والأصل لا نسلمه، ومن ثم لا نسلم مابني عليه[1].

كما أجيب بأن زيادة العلم إنما تكون عندما لا يفيد خبر الواحد العلم، فأما إذا أفاد خبر الواحد العلم فلا تحصل حينئذ زيادة[2].

○ الدليل السابع :

لو كان خبر الواحد مفيداً للعلم جاز نسخ القرآن والمتواتر من السنة به، وذلك لا يجوز مما يدلنا أنه لا يفيد القطع[3].

وأجيب بجواز نسخ القرآن والسنة المتواترة بأخبار الآحاد إذ لا مانع من ذلك[4].

والنسخ حكم شرعي لا مدخل له في ظنوننا واعتقاداتنا، والعلم الحاصل بالتواتر ضروري، والحاصل بالآحاد استدلالي فلم يصح نسخه به. ومسألة النسخ مبنية على إفادة خبر الواحد للقطع، فلا يصح أن نجعل فرع المسألة أصلاً لها.

○ الدليل الثامن :

لو أفاد خبر الواحد العلم للزم تصديق من ادعى النبوة بمجرد قوله أنا نبي بدون الاعتماد على دليل من المعجزات، واللازم باطل فخبر الآحاد لا يفيد قوله المجرد العلم[5].

وأجيب بأن هذا معارض لأخبار النبوة فلم يفد خبره العلم، ثم القرائن

---

١) انظر ص ٢٧ - ٣٦ من هذا البحث.

٢) انظر : الإحكام للآمدي ٢/٥٤.

٣) التمهيد ٣/٧٩، شرح مختصر الروضة ٢/١٠٥، الإحكام للآمدي ٢/٥٠.

٤) المسودة ص ٢٤٧.

٥) العدة ٣/٩٠٢، شرح اللمع ٢/٥٨٠، التبصرة ص ٢٩٩، التمهيد ٣/٧٩، قواطع الأدلة ق١ ص ٦٤٦، الإحكام للآمدي ٢/٥٠.

المحيطة به تدل على كذبه لا على صدقه، فهو كخبر من يتهم بالكذب[1].

○ الدليل التاسع :

أنه إذا تعارض خبر الآحاد وخبر أهل التواتر؛ فإن المتواتر يقدم على خبر الآحاد، ولو كان خبر الآحاد مفيداً للعلم لكان مساوياً للمتواتر ومن ثم لا يصح تقديمه عليه[2].

وقد يجاب بأن هذا الدليل مبني على أن القطع مرتبة واحدة، والمخالف لا يسلم بذلك؛ بل القطع عنده على مراتب، فالمتواتر يفيد قطعاً أعلى من القطع الذي يفيده خبر الآحاد[3].

كما يجاب باستحالة تعارضهما متى ماكانا مفيدين للعلم[4].

□ القول الثاني :

أن خبر الواحد يفيد القطع إذا احتفت به القرائن.

وإلى هذا ذهب النظام[5] كما نسبه إليه كثير من الأصوليين[6].

---

1) الإحكام للآمدي ٥٥/٢.

2) شرح اللمع ٥٨٠/٢، التبصرة ص ٢٩٩، التمهيد ٧٩/٣.

3) انظر ص ٢٧ - ٣٦ من هذا البحث.

4) بيان المختصر ٦٥٩/١.

5) أبو إسحاق إبراهيم بن سيار النظام: متكلم معتزلي، مات سنة إحدى وعشرين ومئتين للهجرة.

من مؤلفاته: «الطفرة»، و «الجواهر والأعراض»، و «الوعيد».

انظر: (تاريخ بغداد ٩٧/٦، سير أعلام النبلاء ٥٤١/١٠، لسان الميزان ٦٧/١، النجوم الزاهرة ٢٣٤/٢، الفتح المبين ١٤٣/١).

6) المعتمد ٩٢/٢، العدة ٩٠١/٣، إحكام الفصول ص ٢٤٣، شرح اللمع ٥٨٠/٢، التبصرة ص ٢٩٨، أصول السرخسي ٣٣٠/١، الوصول ١٥٠/٢، ميزان الأصول ص ٤٢٣، قواطع الأدلة ق٦٤٦/١، التمهيد ٧٩/٣، المحصول ١٤١/٢، المسودة ص ٢٤٠.

وقد قال بذلك بعض الأصوليين؛ قال الجويني: «لا يتوقف حصول العلم بصدق المخبرين على حد محدود، وعدد معدود؛ ولكن إذا ثبتت قرائن الصدق ثبت العلم به ... وإذ ذكرت إمكان حصول العلم بصدق مخبر واحد، فإني أفرض تخلف العلم بالصدق عن إخبار عدد كثير...»(١).

وقال الغزالي: «والمختار عندنا في هذه المسألة... الذي نعتقده أن العلم لا يتلقى من أقوال المخبرين إنما يتلقى من القرائن الدالة على الصدق الحاسمة لخيال الكذب، ولذلك يجوز اقترانه بقول واحد على انفراده»(٢).

وقال الرازي: «المختار أن القرينة قد تفيد العلم... وبالجملة فكل من استقرأ العرف عرف أن مستند اليقين في الأخبار ليس إلا القرائن فثبت أن الذي قاله النظام حق»(٣).

وقال ابن قدامة: «لايبعد أن تنضم القرائن إلى الأخبار فتقوم بعض القرائن مقام بعض العدد من المخبرين»(٤).

وقال الآمدي: «المختار حصول العلم بخبره (يعني: الواحد العدل) إذا احتفت به القرائن، ويمتنع ذلك عادة دون القرائن»(٥).

وقال ابن تيمية: «الصحيح أن خبر الواحد قد يفيد العلم إذا احتفت به قرائن تفيد العلم»(٦).

---

١) البرهان ١/٥٧٦ - ٥٧٧.
٢) المنخول ص ٢٣٧.
٣) المحصول ٢/١٤٢ - ١٤٣.
٤) روضة الناظر ١/٣٥٣.
٥) الإحكام للآمدي ٢/٤٨.
٦) مجموع فتاوى ابن تيمية ١٨/٤٠، واختار هذا القول: ابن برهان -كما يفهم من الوصول ٢/١٥٠ - ١٥٢، والقرافي في نفائس الأصول ق٢ ج٣ ص١٠٤٥، وابن الحاجب انظر: بيان المختصر ١/٦٥٦، والطوفي في شرح مختصر الروضة ٢/٨٣، والزركشي في البحر المحيط ٤/٢٤٧، وابن الهمام انظر: تيسير التحرير ٣/٧٦.

واستدل أصحاب هذا القول بأدلة أهمها مايأتي :

○ الدليل الأول :

أننا نجزم بصدق بعض الأخبار لاحتفافها بالقرائن، فإن الرجل يخبر بموت أمه أو أبيه وهناك أمور تقارن خبره من بدو الحزن عليه وعدم التفاته لأعماله، مع رؤية النعش والجنازة على الباب، ورفع أهله الصوت بالبكاء ونحو ذلك فيقع القطع بخبره، كما يقع بخبر الجماعة الكثيرة، ونحو ذلك من الصور التي نقطع فيها بالخبر لما يأتي معه من قرائن[1].

وأجيب بأن الاحتمالات المنافية للقطع ترد على ما ذكروه من أمثلة وبالتالي فاستفادة القطع حينئذ معدومة[2].

كما أن هذا الدليل استدلال بنفس الدعوى، والخصم ينازع في استفادة القطع فيما يذكرونه من صور[3].

○ الدليل الثاني :

أن العلم حاصل بالخبر المتواتر، وليس بين العلم والأخبار مناسبة فإذا حصل القطع عقيب التواتر جاز أن يحصل القطع بخبر الواحد إذا احتفت به القرائن[4].

وأجيب بأن هناك مناسبة بين الخبر المتواتر والقطع، هي أن الخبر المتواتر يستحيل فيه تواطؤ المخبرين على الكذب عادة، بخلاف أخبار الآحاد[5].

---

١) العدة ٩٠٤/٣، إحكام الفصول ص ٢٤٣، شرح اللمع ٥٨٠/٢، التبصرة ص ٢٩٩، أصول السرخسي ٣٣٠/١، الوصول ١٥٢/٢، التمهيد ٨١/٣، بيان المختصر ٦٥٨/١، شرح مختصر الروضة ٨٥/٢.

٢) إحكام الفصول ص ٢٤٤.

٣) العدة ٩٠٥/٣، التمهيد ٧٩/٣.

٤) الوصول ١٥١/٢.

٥) الوصول ١٥١/٢.

○ الدليل الثالث :

أن القرائن المحتفة بالخبر تقوم مقام آحاد المخبرين في إفادة الظن وتزايده، فجاز حصول القطع بخبر الواحد معها[1].

وقد وجه إلى هذا القول عدة انتقادات منها :

١ - أن القطع إما أن يقع بخبر الواحد وحده، أو بالقرينة وحدها، أو بهما معاً، والقرينة لا تتناول المخبر عنه لا بقطع ولا بظن فلم يبق معنا إلاّ القسم الأول وهو وقوع القطع بخبر الواحد وحده، فأنتم تسلمون أن خبر الواحد لا يفيد العلم وحده[2].

٢ - أن خبر الواحد مع القرينة تتطرق إليه احتمالات مماثلة للاحتمالات الواردة على خبر الواحد المجرد فيمتنع أن يفيد القطع[3].

٣ - أن خبر الواحد المحتف بالقرائن لو شككنا فيه مشكك لتوقفنا فيه مما يدلنا على عدم إفادته للقطع[4].

٤ - أن القرائن أمور غير منضبطة فكيف نحيل على ما لا ندركه، قال الرازي: « القرائن لا تفي العبارات بوصفها »[5].

٥ - أن القرائن وحدها قد تفيد العلم، فلا معنى لإدخال خبر الواحد معها في إفادة العلم، قال القرافي: «ونقطع في بعض الصور بما دلت عليه القرائن وأن الأمر لا ينكشف بخلافه ومن انصف وراجع نفسه وجد الأمر كذلك في كثير من الصور »[6]، وقال ابن قدامة: « القرائن قد تورث العلم، وإن لم يكن فيه اخبار »[7].

---

١) روضة الناظر ٣٥٣/١، شرح مختصر الروضة ٨٥/٢.

٢) انظر: المعتمد ٩٣/٢.

٣) المعتمد ٩٤/٢، العدة ٩٠٥/٣، التمهيد ٧٩/٣.

٤) العدة ٩٠٥/٣، أصول السرخسي ٣٣١/١.

٥) المحصول ١٤٢/٢، وانظر: شرح الكوكب المنير ٣٤٩/٢.

٦) شرح تنقيح الفصول ص ٣٥٥.

٧) روضة الناظر ٣٥٣/١.

٦ - انتقده السرخسي بقوله: «في هذا إبطال أحكام الشرع من الرجوع إلى البينات والأيمان ... والمصير إلى اللعان عند قذف الزوج زوجته فإن القرائن من أبين الأسباب وكان ينبغي أن يكون خبر الزوج موجباً العلم ضرورة فلا يجوز للقاضي عند ذلك أن يصير إلى اللعان وكذلك في سائر الخصومات ينبغي أن ينتظر إلى أن يحصل له علم الضرورة بخبر المخبرين فيعمل به»[١].

ولكن قد يقال بأن القاضي يُطلب منه الحكم بالبينات الشرعية، ولا يصح له القضاء بعلمه ومن ثم لا يتوجه هذا الاعتراض على القول بإفادة خبر الواحد المحتف بالقرائن للقطع.

○ القول الثالث :

أن أخبار الآحاد العدول المرفوعة للنبي ﷺ تفيد القطع.

وهو رواية عن الإمام أحمد اختارها جماعة من أصحابه[٢]، كما قال به ابن خويز منداد[٣] من المالكية وخرجه قولاً لمالك[٤]، وهذا القول منسوب

---

١) أصول السرخسي ١/٣٣٠.

٢) العدة ٣/٨٩٩ و ٩٠٠، التمهيد ٣/٧٨، روضة الناظر ١/٣٦٣، المسودة ص ٢٤٠، شرح مختصر الروضة ٢/١٠٣، وانظر: البرهان ١/٦٠٦، الإحكام للآمدي ٢/٤٨، كشف الأسرار للبخاري ٢/٦٧٨، تشنيف المسامع ق١ ص١٤١٠.

٣) محمد بن أحمد بن خويز منداد: فقيه مالكي، مفسر أصولي، كان في أواخر القرن الرابع الهجري.
له كتاب كبير في الخلاف، وكتاب في علم الأصول، وكتاب في أحكام القرآن.
انظر: (لسان الميزان ٥/٢٩١، الديباج المذهب ٢/٢٢٩، شجرة النور الزكية ص ١٠٣).

٤) نسبه لابن خويز منداد في: إحكام الفصول ص ٢٤١، وذكر عن مالك في: الإحكام لابن حزم ١/١٠٣، المسودة ص ٢٤١، ٢٤٤، مختصر الصواعق المرسلة ص ٥٧٣، تشنيف المسامع ق١ ص١٢١٠.

لبعض المحدثين[1] وبعض أهل الظاهر[2].

قال ابن حزم: «مانقله الواحد عن الواحد، فهذا إذا اتصل برواية العدول إلى رسول الله ﷺ وجب العمل به، ووجب العلم بصحته أيضاً ... وهو قول الحارث بن أسد المحاسبي[3]، والحسين بن علي الكرابيسي[4]، وقد قال به أبو سليمان[5]، وذكره ابن خويز منداد عن مالك بن أنس»[6].

وقال ابن قيم الجوزية: «أما خبر الواحد الذي أوجبت الشريعة تصديق مثله والعمل به بأن يكون خبر عدل معروف بالصدق والضبط والحفظ، فهذا في إفادته للعلم قولان؛ هما روايتان منصوصتان عن أحمد

---

١) الإحكام لابن حزم ٢٩٨/١، اللمع ص ٤٠، التبصرة ص ٢٩٨، قواطع الأدلة ق١ ص٦٤٤، أصول السرخسي ٣٢١/١، المستصفى ١٧٩/٢، المنخول ص ٢٥٢، الوصول ١٧٢/٢، التمهيد ٧٨/٢، الإحكام للآمدي ٤٨/٢، روضة الناظر ٣٦٤/١، شرح مختصر الروضة ١٠٣/٢.

٢) الإحكام لابن حزم ١٠٣/١ و ١١٢، المعتمد ٩٢/٢، شرح اللمع ٥٧٩/٢، التبصرة ص ٢٩٨، بذل النظر ص ٣٧٥، ميزان الأصول ص ٤٤٨، قواطع الأدلة ق١ ص٦٤٥، التمهيد ٧٨/٢، الإحكام للآمدي ٤٨/٢، روضة الناظر ٣٦٤/١.

٣) أبو عبدالله الحارث بن أسد المحاسبي: زاهد صوفي، توفي سنة ٢٤٣هـ.
له مصنفات في أصول الديانات، وكتب في الزهد.
انظر: (تاريخ بغداد ٢١١/٨، تهذيب الكمال ٢٠٨/٥، سير أعلام النبلاء ١١٠/١٢، طبقات الشافعية للسبكي ٢٧٥/٢).

٤) أبو علي الحسين بن علي بن يزيد الكرابيسي: فقيه متكلم، توفي سنة ٢٤٥هـ وقيل سنة ٢٥٥هـ وقيل: ٢٤٨هـ.
انظر: (سير أعلام النبلاء ٧٩/١٢، البداية والنهاية ٢/١١، لسان الميزان ٣٠٣/٢، شذرات الذهب ١١٧/٢).

٥) أبو سليمان داود بن علي الأصبهاني: إمام فقيه ظاهري، ولد سنة ٢٠٠هـ؛ وتوفي سنة ٢٧٠هـ ببغداد، وقيل: سنة ٢٧٥هـ.
من مؤلفاته: «الأصول»، و «خبر الواحد»، و «إبطال التقليد».
انظر: (تاريخ بغداد ٣٦٩/٨، سير أعلام النبلاء ٩٧/١٣، البداية والنهاية ٤٧/١١، لسان الميزان ٤٢٢/٢).

٦) الإحكام لابن حزم ١٠٣/١، وانظر منه: ١١٢/١.

احداهما: أنه يفيد العلم أيضاً، وهو أحد الروايتين عن مالك اختاره جماعة من أصحابه منهم محمد بن خويز منداد، واختاره جماعة من أصحاب أحمد ... واختاره الحارث المحاسبي، وهو قول جمهور أهل الظاهر وجمهور أهل الحديث، وعلى هذا فيحلف على مضمونه ويشهد به، والقول الثاني: أنه لا يوجب العلم وهو قول جمهور أهل الكلام وأكثر المتأخرين من الفقهاء وجماعة من أهل الحديث»[1] ... إلى أن قال: «ومما يبين أن خبر الواحد العدل يفيد العلم أدلة كثيرة ...»[2].

ولأصحاب هذا القول أدلة أظهرها مايأتي:

o الدليل الأول : قول الله تعالى : ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾[3].

وجه الاستدلال: أن الله تعالى تكفل بحفظ الذكر -ومنه السنة الصحيحة- وماكان كذلك أمنا وقوع التحريف أو الكذب أو النسيان فيه، على وجه لا يعلم فيه ذلك، مما يدلنا على أن هذا المنقول إلينا الذي لا معارض له هو قول النبي ﷺ قطعاً[4].

واعترض هذا الاستدلال بأن المراد بالذكر هنا هو القرآن الكريم[5].

وأجاب ابن حزم عن هذا الاعتراض بما يأتي :

١ - أنه تخصيص للذكر بالقرآن بلا مخصص.

٢ - أن الذكر يشمل السنة، قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَانُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[6].

---

١) مختصر الصواعق المرسلة ص ٥٨٤.

٢) مختصر الصواعق المرسلة ص ٥٩٨.

٣) سورة الحجر آية رقم ٩.

٤) الإحكام لابن حزم ١١٤/١.

٥) العدة ٩٠٤/٣، البرهان ١٣٤٧/٢.

٦) سورة النحل آية رقم ٤٤.

٣ - أن القرآن قد بينته السنة، ولو جاز على السنة الوهم والضياع والتبديل لم يكن القرآن محفوظاً[١].

○ الدليل الثاني : قوله تعالى : ﴿وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾ [٢]، وقوله على وجه الذم ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ...﴾[٣] الآية، ونحو ذلك من الآيات التي تنهى عن اتباع الظن[٤].

وجه الاستدلال : لو كان خبر الواحد مفيداً للظن، لكنا مأمورين باتباع مانهينا عنه، وهذا تناقض تنزه الشريعة عنه مخالف للإجماع[٥].

وأجيب عن هذا الاستدلال بوجوه :

١ - أن العمل بموجب أخبار الآحاد ليس ظنياً، بل هو مبني على الإجماع وهو دليل قطعي[٦].

٢ - أن الظن المنهي عن اتباعه خاص بالظن الذي لا دليل عليه[٧].

٣ - أن الظن المذموم يراد به التخرص والتوهم الذي لا مستند له بدليل أنه يعمل في الشرع بقول المفتي وبقول المخبر بنجاسة الماء الذي يترجح صدق قوله[٨].

---

١) الإحكام لابن حزم ١/١١٤ - ١١٥، هذا رأي ابن حزم وإن كان بعض الأجوبة لا يسلم له.

٢) سورة النجم آية رقم ٢٨.

٣) سورة النجم آية رقم ٢٣.

٤) انظر : سورة الحجرات آية رقم ١٢، وسورة الجاثية آية رقم ٣٢، وسورة الأنعام آية رقم ١٤٨.

٥) الإحكام لابن حزم ١/١١٨.

٦) شرح اللمع ٢/٦٠٠، الإحكام للآمدي ٢/٥٢.

٧) العدة ٣/٨٧٤.

٨) الأصول والفروع ١/٣٢٧.

○ الدليل الثالث : قول الله تعالى : ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾[1] ، وقوله : ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ ....﴾ إلى قوله : ﴿... وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[2] .

وجه الاستدلال : أن الله نهى عن اتباع ما لا علم لنا به، ولو كان خبر الواحد العدل يفيد الظن لا العلم لكنا منهيين عن العمل به وهذا مخالف للإجماع[3] .

وأجيب عن هذا الاستدلال بوجوه :

١ - أن الظن الغالب يسمى علماً كما قال تعالى : ﴿وَمَا شَهِدْنَا إِلَّا بِمَا عَلِمْنَا ...﴾[4] وهذا إنما كان سماعاً من مخبر أخبرهم، وقال سبحانه : ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ ...﴾[5]، وهذا إنما كان بالاعتماد على الظاهر[6] .

٢ - أن العمل بأخبار الآحاد ثابت بأدلة قطعية، ولا مانع من دلالة الأدلة القطعية على إيجاب العمل بما هو ظني، فنحن نعمل بخبر الواحد لا لكونه خبر واحد وإنما لدلالة الأدلة القطعية على وجوب العمل به[7] .

٣ - المراد بهذه الآيات المسائل التي يطلب فيها القطع كالاعتقاد لا جميع المسائل[8] .

---

١) سورة الإسراء آية رقم ٣٦ .

٢) سورة الأعراف آية رقم ٣٣ .

٣) الإحكام لابن حزم ١١٩/١، وانظر : المعتمد ٩٦/٢، العدة ٩٠٣/٣، شرح اللمع ٥٨٠/٢، التبصرة ص ٢٩٩، التمهيد ٨٠/٣ .

٤) سورة يوسف آية رقم ٨١ .

٥) سورة الممتحنة آية رقم ١٠ .

٦) أصول السرخسي ٣٢٦/١، الفصول ٩٠/٣، كشف الأسرار للنسفي ١٩/٢ .

٧) المستصفى ١٥٤/١، الوصول ١٧٢/٢، تيسير التحرير ٨٢/٣، التمهيد ٨٠/٣، المحصول ٢٠٦/٢ .

٨) ميزان الأصول ص ٤٥٤، بيان المختصر ٦٦١/١ .

٤ - أن المراد بالعلم في الآيات ليس مقتصراً على القطع بل يشمل ماكان معلوماً بطريق القطع أو من طريق الظاهر، ومن هنا يتبين أن المراد بالآيات النهي عن العمل بالشك، ويدل على ذلك جواز العمل بشهادة الشهود وخبر المفتي وصحة العمل بترتيب الأدلة وهي مظنونة[١].

○ الدليل الرابع : قوله تعالى : ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا﴾[٢]. وفي القراءة الأخرى ﴿فَتَثَبَّتُوا﴾[٣].

وجه الاستدلال: أن خبر الواحد العدل يقبل بدون تثبت منه، ولا تبين لأنه يفيد العلم، ولو كان خبره لا يفيد العلم لأمر بالتثبت حتى يحصل العلم[٤].

ويمكن أن يجاب بأن البيان والتثبت يحصلان بالبينة الظنية.

والدليل على زعمكم يفيد حصول القطع بخبر الواحد عموماً، والدعوى خاصة بحصول القطع بخبر الواحد في السنة النبوية مع تسليمهم بعدم إفادة جميع الأخبار الواردة بطريق الآحاد في غير السنة للقطع، فالمستدل لا يسلم دلالة الدليل الذي استدل به على دعواه.

○ الدليل الخامس : اتفاق الصحابة -رضوان الله عليهم- في عهد النبوة على ترك ماعلموه قطعاً، لأجل الأخبار الآحاد مما يدل على إفادتها للقطع[٥] ومن ذلك:

* تحول أهل قباء في صلاتهم من استقبال بيت المقدس إلى استقبال

---

١) التبصرة ص ٢٩٩، التمهيد ٨٠/٣، الإحكام للآمدي ٥٢/٢، بيان المختصر ٦٦٠/١.

٢) سورة الحجرات آية رقم ٦.

٣) تفسير الطبري ٣٨٣/١١، فتح القدير ٦٠/٥.

٤) مختصر الصواعق المرسلة ص ٥٩٩.

٥) المسودة ص ٢٤٧، مختصر الصواعق المرسلة ص ٥٩٨ و ٦٠٥.

الكعبة، لما أخبرهم الواحد بتحول القبلة[1]، مع أن استقبال بيت المقدس ثابت عندهم قطعاً.

* ولما أتى آتٍ أبا طلحة[2] وأبا عبيدة[3] وأبي بن كعب[4] -وهم يشربون خمراً من فضيخ زهو وتمر- فأخبرهم أن الخمر قد حرمت، تركوا شربها حتى قال أبو طلحة: قم يا أنس[5] فاهرقها[6]. فعمل بخبر الواحد وترك ماكان يعلمه قطعاً من إباحة الخمر من أجل خبر الواحد مما يدلنا على أنه يفيد القطع.

---

١) رواه البخاري ١١٠/١ برقم ٣٣٩ كتاب الصلاة: باب التوجه نحو القبلة حيث كان، ومسلم ٣٧٥/١ برقم ٥٢٦ كتاب المساجد: باب تحويل القبلة من القدس إلى الكعبة.

٢) أبو طلحة زيد بن سهل بن الأسود الخزرجي الانصاري: صحابي شهد بدراً والعقبة، توفي سنة ٣٤هـ.
انظر: (التاريخ الكبير ٣٨١/٣، الجرح والتعديل ٥٦٤/٣، سير أعلام النبلاء ٢٧/٢، تهذيب التهذيب ٤١٤/٣).

٣) أبو عبيدة عامر بن عبدالله بن الجراح القرشي الفهري: أمين الأمة صحابي من السابقين للإسلام هاجر الهجرتين وشهد بدراً ومابعدها، توفي سنة ١٨هـ بالشام.
انظر: (التاريخ الكبير ٤٤٤/٦، الجرح والتعديل ٣٢٠/٦، سير أعلام النبلاء ٥/١، الإصابة ٢٤٥/٢).

٤) أبو المنذر أبي بن كعب بن قيس الأنصاري النجاري: صحابي شهد بدراً والعقبة، وكان رأساً في العلم والعمل، توفي سنة ٢٢هـ.
انظر: (الجرح والتعديل ٢٩٠/٢، الثقات ٥/٣، سير أعلام النبلاء ٣٨٩/١، تهذيب التهذيب ١٨٧/١).

٥) أبو حمزة أنس بن مالك بن النضر الخزرجي الأنصاري: صحابي خدم النبي ﷺ عشر سنين، ولد قبل الهجرة بعشر سنين؛ وتوفي سنة ٩١هـ.
انظر: (الجرح والتعديل ٢٨٦/٢، الثقات ٤/٣، سير أعلام النبلاء ٣٩٥/٣، تهذيب التهذيب ٣٧٦/١).

٦) رواه البخاري ١٣٦/٧ برقم ٥٥٨٢ كتاب الأشربة: باب نزل تحريم الخمر وهي من البسر والتمر، ومسلم ١٥٧٠/٣ برقم ١٩٨٠ كتاب الأشربة: باب تحريم الخمر وبيان أنها تكون من عصير العنب والتمر والبسر والزبيب وغيرها مما يسكر.

وقد يجاب بأنهم لم يتركوا العمل بالمقطوع به من أجل أخبار الآحاد مجردة، وإنما تركوه لقيام الأدلة القطعية على وجوب العمل بأخبار الآحاد.

○ الدليل السادس : إجماع الصحابة بصدق مايحدث به بعضهم بعضاً حتى قال قائلهم : «ماحدثني أحد إلاّ استحلفته وحدثني أبو بكر وصدق»[1].

ولم يكن من شأنهم أن يقول بعضهم لبعض: حديثك حديث آحاد فلا يفيد العلم حتى يتواتر، ولم يكن بعضهم يشك في أخبار الآحاد منهم ومن ثم قال العلماء: إن مراسيل الصحابة مقبولة[2].

ومما يدل على ذلك قبولهم للأخبار الواردة في الأمور القطعية، ولو لم يكن خبر الواحد منهم مفيداً للعلم لما قبل منه[3].

○ الدليل السابع : اجماع أهل الحديث، فإنهم يقطعون بأن النبي ﷺ قد قال: أخبار الآحاد الصحيحة المرفوعة له، فكان خبر الواحد مفيداً للعلم عندهم، وهم أهل هذا الشأن فكان إجماعهم هو المعتبر[4].

○ الدليل الثامن : أن خبر الواحد يجب العمل به شرعاً، فكان مفيداً

---

1) رواه أبو داود ٢٦٨/٤ برقم ١٥١٨ كتاب الصلاة: باب في الاستغفار، والترمذي ٢١٢/٥ برقم ٣٠٠٦ كتاب التفسير: باب و من سورة آل عمران، وابن ماجه ٤٤٦/١ برقم ١٣٩٥ كتاب إقامة الصلاة: باب ماجاء أن الصلاة كفارة، وأحمد ١٠/١، وابن حبان ١٠/٢ من قول علي -رضي الله عنه- وانظر للاستدلال بالأثر في هذه المسألة: العدة ٩٠٤/٣.

2) مختصر الصواعق المرسلة ٥٧٢.

3) مختصر الصواعق المرسلة ص ٥٧٢.

4) مختصر الصواعق المرسلة ص ٥٧٠ و ٥٦٨ و ٥٩٩.

للعلم، لأن العمل مسبوق بالعلم[1].

وأجيب بأن أحكام الشرع قد تبنى على غير القطع كما في العمل بشهادة الشهود مع أن مفادها ظني[2].

○ الدليل التاسع : ماتواتر أن النبي ﷺ كان يرسل الآحاد إلى ملوك زمانه وغيرهم يدعونهم إلى دين الإسلام والعمل بشرائعه[3] ولو كان خبر الواحد لا يفيد العلم، لما اكتفى بإرسال الآحاد ولبعث من يحصل العلم بخبرهم، والنبي ﷺ لم يفعل ذلك بل اقتصر على الآحاد مما يدل على أن العلم يحصل بأخبارهم[4]، وقال لأحد هؤلاء الرسل وهو معاذ[5] : ﴿فإن هم أطاعوك فاعلمهم أن الله افترض عليهم صدقة في أموالهم﴾[6] مما يدل على حصول العلم بخبر العدل الواحد[7].

---

١) الإحكام لابن حزم ١٢٣/١، الإحكام للآمدي ٥٢/٢، مختصر الصواعق المرسلة ص٥٧٨.

٢) الإحكام للآمدي ٥٢/٢.

٣) رواه مسلم ١٣٩٧/٣ برقم ١٧٧٤ كتاب الجهاد والسير: باب كتب النبي ﷺ إلى ملوك الكفار يدعوهم إلى الله -عز وجل- وأحمد ٣٣٦/٣.

٤) مختصر الصواعق المرسلة ص ٦٠٠ و ٦٠٩.

٥) أبو عبدالرحمن معاذ بن جبل بن عمرو الأنصاري الخزرجي: صحابي عالم بالحلال والحرام، شهد المشاهد كلها، توفي سنة ١٧هـ بالشام.

انظر: (الجرح والتعديل ٢٤٤/٨، الثقات ٣٦٨/٣، سير أعلام النبلاء ٥/١، الإصابة ٢٤٥/٢).

٦) رواه البخاري ١٣٠/٢ برقم ١٣٩٥ كتاب الزكاة: باب وجوب الزكاة، ومسلم ٥٠/١ برقم ١٩ كتاب الإيمان: باب الدعاء إلى الشهادتين وشرائع الإسلام.

٧) أصول السرخسي ٣٢٩/١ ورده بأن المراد بالإعلام الإخبار فيحتمل القطع ويحتمل الظن.

❑ الترجيـح :

وبالنظر في الأقوال الواردة في هذه المسألة وأدلتها يظهر لي مايأتي :

١ - أن من يرى عدم إفادة خبر الواحد للقطع يريد بذلك مطلق أخبار الآحاد، بينما من يرى إفادة خبر الواحد العدل للقطع لا يريدون إلاّ أخبار الآحاد الصحيحة في الحديث النبوي خاصة.

٢ - أن القول بإفادة خبر الواحد المحتف بالقرائن للعلم متفق مع القول بإفادة خبر الواحد في الحديث النبوي للعلم، في أن خبر الواحد قد يفيد العلم، وإنما الخلاف في: هل ورود خبر الآحاد الصحيح في الحديث النبوي قرينة تجعل الخبر يفيد القطع؟

٣ - أن قول من يرى عدم إفادة خبر الواحد للقطع ينتقض مذهبه بصورة واحدة أفاد فيها خبر الواحد القطع، قال القرافي: «إنما النزاع: هل يمكن أن يحصل العلم في صورة أم لا؟ فأنتم تنفونه على الإطلاق؛ ونحن نثبته في صورة»[1]، فمن قال: أخبار الآحاد لا تفيد العلم ينفي إفادة العلم عن كل خبر، فإذا وجد خبر واحد يفيد العلم فإن مذهبه حينئذ يثبت عدم صحته، بينما القول الآخر يقول بأن أخبار الآحاد قد تفيد العلم فوجود صور على خلاف ذلك لا ينتقض بها مذهبه مما يقوي هذا القول ويبعد عنه التناقض.

٤ - أن هناك قرائن عديدة قد احتفت بأخبار الآحاد الصحيحة في الأحاديث النبوية منها :

أ - أن المخبر بها هم الصحابة والتابعون وتابعوهم أصدق الناس لهجة، وأعظمهم أمانة وأقواهم حافظة، وهم أهل التقوى والورع، والكذب كان قليلاً في السلف، والغلط كان قليلاً في العلماء[2].

ب - أن العلماء قد حرروا الكلام في الرجال جرحاً وتعديلاً حيث سبروا أحوالهم وعرفوا مروياتهم فأظهروا من يدخل عليه الغلط

---

١) شرح تنقيح الفصول ص ٣٥٥.

٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٢٤٩/١ و ٣٤٩/١٣.

والنسيان ممن ليس كذلك[1].

ج - أن العمل بأخبار الآحاد المرفوعة إلى النبي ﷺ واجب قطعاً، قد أجمعت الأمة عليه، فكيف يجمعون على شيء ثم لا نقطع بصحته؟ فإذا وردنا خبر آحاد صحيح لم يتكلم العلماء في قدحه ألحقناه بما أجمعوا عليه قطعاً، فالعمل بأخبار الآحاد مقطوع به، وإلحاق هذا الحديث بها مقطوع به أيضاً، فعند انضمام هذه القرائن للأحاديث الآحادية تستفيد النفس علماً نظرياً بصحتها.

ه - أن القول بإفادة أخبار آحاد الثقات في أحاديث النبوة للقطع ينبغي أن يقيد بعدم وجود مايعارضها في النفس، ومما يدلك على ذلك أن خبر الثقة لا يقبل إذا كان شاذاً أو به علة قادحة[2]، وقد ردّ النبي ﷺ قول ذي اليدين: أنسيت أم قصرت الصلاة[3]، لأن في النفس مايناقض خبره ولذلك لم يقطع به بل لم يقبله، قال الإمام أحمد: «ذو اليدين أخبر بخلاف يقينه ونحن ليس عندنا علم نرده، وإنما هو علم يأتينا به»[4].

ومن خلال ماسبق يترجح لديّ أن أخبار الآحاد في الحديث النبوي تفيد القطع متى ماتوفرت فيها شروط القبول والصحة ولم يوجد مايضادها أو يقدح في صحتها، لأن سكوت الأمة عن انكارها إجماع منها على إقرارها، والإجماع مفيد للقطع، والقرائن العديدة المصاحبة لأخبار الآحاد دالة على ذلك.

---

1) مختصر الصواعق المرسلة ص ٥٨٤، وانظر: الأصول والفروع ص ٢٨٦.

2) الاقتراح لابن دقيق العيد ص ١٥٣، الباعث الحثيث ص٢١، قصب السكر ص ١٦، النهج الحديث ص ٧٣، اهتمام المحدثين بنقد الحديث ص ٢٩٣ - ٣٠٣، تيسير مصطلح الحديث ص ٣٤.

3) رواه البخاري ١٧٣/١ برقم ٧١٤ كتاب الآذان: باب هل يأخذ الإمام إذا شك بقول الناس، ومسلم ٤٠٣/١ برقم ٥٧٣ كتاب المساجد ومواضع الصلاة: باب السهو في الصلاة والسجود له.

4) العدة ٨٦٠/٣.

المبحث الثالث

استفادة القطعية والظنية من الإجماع

ويحتوي على تمهيد وستة مطالب :

التمهيــد : في تعريف الإجماع وحجيته .

المطلب الأول : مفاد الإجماع الصريح.

المطلب الثاني : مفاد الإجماع السكوتي.

المطلب الثالث : مفاد الإجماع المسبوق بخلاف.

المطلب الرابع : مفاد الإجماع المنقول بالآحاد.

المطلب الخامس : مفاد إجماع علماء عصر عددهم أقل من عدد أهل التواتر.

المطلب السادس : مفاد الإجماع المستند على دليل ظني.

تمهيد
في تعريف الإجماع وحجيته

يطلق الاجماع في اللغة بإزاء معنيين: العزم والاتفاق[1].

وفي الاصطلاح:

○ قيل: الإجماع هو اتفاق جملة أهل الحل والعقد من أمة محمد ﷺ في عصر من الأعصار على حكم واقعة من الوقائع[2].

ويمكن الاعتراض عليه بما يأتي:

أ - قوله «جملة» زيادة لا فائدة فيها.

ب - قوله «أهل الحل والعقد» يجعل التعريف غير مانع لدخول أهل السياسة وقادة الحرب وهم لا مدخل لهم في الإجماع إلّا برتبة الاجتهاد.

ج - قوله «من أمة محمد ﷺ» يدخل أمة الدعوة في الإجماع.

د - كما يدخل في التعريف الاتفاق على الأحكام الحسية والعادية، وليس للاجماع مدخل فيها.

○ وقيل: اتفاق أمة محمد ﷺ على أمر من الأمور الدينية[3].

ويمكن الاعتراض عليه بما يأتي:

أ - أن التعريف غير جامع، لعدم ذكر انعقاد الإجماع في أي عصر، ومن ثم فالتعريف تعريف لشيء لا حقيقة له، لأنه لايتصور اتفاق جميع الأمة من عصر النبوة إلى قيام الساعة، وإن وجد كان لا فائدة فيه، لأن وقت قيام الساعة وقت حساب لا وقت عمل واستدلال.

---

١) القاموس المحيط (الجمع) ٣/١٥.

٢) الإحكام للآمدي ١/٢٥٤.

٣) المستصفى ٢/٢٩٤.

ب - أن في التعريف اعتباراً لقول العوام في الإجماع وهو مخالف لمذهب الجماهير[1].

ويظهر لي أن الإجماع اصطلاحاً هو اتفاق مجتهدي الأمة الإسلامية العدول في أحد العصور بعد عصر النبوة على حكم شرعي.

وجماهير المسلمين على أن الإجماع حجة شرعية[2]، وقد خالفهم في ذلك النظام وفسر الإجماع الذي دلت النصوص على حجيته بأنه «كل قول قامت حجته»، وهذا مخالف للغة العرب، ولعرف أهل الإسلام[3].

---

1) التمهيد ٣/٢٥٠، تيسير التحرير ٣/٢٢٣، الجدل لابن عقيل ص ٨، بيان المختصر ١/٥٤٦، شرح الكوكب المنير ٢/٢٢٤.

2) الرسالة للشافعي ص٤٠٣، التمهيد ٣/٢٢٤، المعتمد ١/٥٠٧، البرهان ١/٦٧٥، شرح تنقيح الفصول ص٣٢٢، أصول السرخسي ١/٢٩٥، مجموع فتاوى ابن تيمية ٢٠/١٠، شرح الكوكب المنير ٢/٢١٤، فواتح الرحموت ٢/٢١١.

3) المستصفى ٢/٢٩٤، روضة الناظر ٢/٤٤١.

المطلب الأول
مفاد الإجماع الصريح المنقول بالتواتر

الإجماع بحسب طريقة تكوينه ينقسم إلى قسمين : إجماع صريح، وإجماع سكوتي[1] .

وينقسم الإجماع أيضاً من جهة طريقة نقله إلى إجماع منقول بالتواتر وإجماع منقول بطريق الآحاد[2].

اختلف العلماء في مايفيده الإجماع الصريح المنقول بالتواتر على ثلاثة أقوال:

❑ القول الأول :

أنه يفيد القطع، وهذا مذهب الجماهير . [3]

قال الجصاص: « الاجتهاد سائغ مالم يوجد نص أو إجماع »[4] .

وقال: « الإجماع لا يجوز وقوع الخطأ فيه... فعلمنا أن الإجماع إذا وافق خبر الواحد كان هو الموجب للعلم[5] بصحة الخبر لا الخبر بانفراده، ويصير الإجماع قاضياً باستقامته وصحة مخرجه »[6].

وقال الباقلاني: «جميع أدلة السمع الموجبة للقطع والعلم من نصوص الكتاب والسنة ... وإجماع الأمة »[7].

---

١) أصول الفقه الإسلامي للزحيلي ٥٥١/١ .

٢) أصول الفقه الإسلامي لشلبي ص ١٨٦ .

٣) شرح تنقيح الفصول ص ٣٣٨، المغني ص ٣٧٣، تشنيف المسامع ق١ ص١٤٠٤، نهاية الوصول ق٢ ص١٢، البحر المحيط ٤٤٣/٤، شرح الكوكب المنير ٢١٤/٢ .

٤) الفصول ٣٤٦/٣ .

٥) في المطبوع «للعمل» وأشار إلى أن في إحدى النسخ «للعلم» ولعله الأصوب .

٦) الفصول ١٧٧/١، وانظر منه: ٣٤٠/٣ .

٧) التقريب والإرشاد ٢٢١/١ - ٢٢٢ .

وقال أبو الحسين البصري: «منه مايكون طريقه العلم كالنص المقطوع عليه والسنة المعلومة وإجماع الأمة»[1].

وقال ابن حزم: «وهكذا كل ماجاء هذا المجيء فهو إجماع مقطوع على صحته من كل مسلم علمه أو بلغه»[2].

وقال أبو يعلى: «الإجماع حجة مقطوع عليها يجب المصير إليها وتحرم مخالفته ولا يجوز أن تجتمع الأمة على خطأ»[3].

وقال الباجي: «إجماع الأمة صواب مقطوع عليه»[4].

وقال الخطيب: «إجماع أهل الاجتهاد في كل عصر حجة من حجج الشرع ودليل من أدلة الأحكام مقطوع على مغيبه، ولا يجوز أن تجتمع الأمة على الخطأ»[5].

وقال الشيرازي: «إجماع العلماء على حكم الحادثة حجة مقطوع بها»[6].

وقال الجويني: «الإجماع حجة قاطعة»[7].

وقال السرخسي: «إجماع هذه الأمة إنما كان حجة موجبة للعلم بالسماع من رسول الله ﷺ أن الله تعالى لا يجمع أمته على الضلالة»[8].

---

١) شرح العمد ١٧٩/٢، وانظر: منه ٢٧٧/١، المعتمد ٢٣٩/١، ٣٦/٢.

٢) الإحكام لابن حزم ٥٦٢/١.

٣) العدة ١٠٥٨/٤، وانظر منه: ٨٢/١، ٥٧٨/٢، ١٠٢٣/٣.

٤) إحكام الفصول ص ٤٣٥، وانظر منه: ص ١٧٠ و ص ٣٩٤.

٥) الفقيه والمتفقه ١٥٤/١.

٦) التبصرة ص ٣٤٩، وانظر: شرح اللمع ٣٥٤/١، ٦٦٥/٢، ١٠٢٤/٢، واللمع ص٤٨.

٧) البرهان ٦٧٩/١. وانظر منه: ٦٩٤/١.

٨) أصول السرخسي ٢٧٩/١، وانظر منه: ٢٩٥/١ و ٣١٨/١ و ٦٦/٢ و ١٣٨/٢ و ٢١٣/٢.

واختاره الغزالي في المنخول ص ٣٠٦، وفي المستصفى ٣٩٠/٢، وأبو الخطاب في التمهيد ١٦/١، ٣٧٠/٢ و ٢٩٢/٣، وابن برهان في الوصول ٥٣/٢ و ٧٢/٢ و ٨٧/٢، والأسمندي في بذل النظر ص ٨ و ص ٢٢٩ و ابن قدامة في روضة الناظر ٣٦٥/١، و ٥٠٠/٢ و ١٠٢٨/٣، والقرافي في شرح تنقيح الفصول ص ٣٣٧،

واستدلوا على ذلك بما يأتي :

○ الدليل الأول :

استقراء نصوص الشريعة، حيث وردت من جهات متعددة بألفاظ مختلفة دالة على أن الإجماع دليل معصوم من الخطأ، وهذا استقراء كلي حاصل من تتبع موارد الشريعة ومصادرها فحصل القطع كما يحصل القطع بالتواتر المعنوي[1].

○ الدليل الثاني :

أن الإجماع قد يقدم في الاستدلال على النص القاطع من الكتاب والسنة بالإجماع ولا يقدم على القطعي ماليس بقطعي فدلنا ذلك على أن الإجماع مقطوع به، وإلا لتعارض الإجماع على تقديم القاطع مع الإجماع على تقديم الإجماع على النص القاطع، وتعارض الإجماعين محال[2].

واعترض عليه بأن خبر الآحاد الخاص يقدم -وهو ظني- على عموم الكتاب مع أن الكتاب قطعي[3].

والسجستاني في الغنية ص ٣١، والخبازي في المغني ص ٢٧٣، والنسفي في أصوله ١٨٩/٢، والطوفي في شرح مختصر الروضة ١٦٢/١ و ٧٦٨/٢، و١٤/٣، و ٢٥/٣، و ٢٩/٣، و ١٣٦/٣، وابن تيمية في مجموع الفتاوى ٣٩/٧ و ٣٤١/١١، وانظر: المسودة ص ٣١٥، والسمرقندي في ميزان الأصول ص ٥٣٤، والبخاري في كشف الأسرار ٤٦٣/٣، والسمعاني في قواطع الأدلة ق١ ص٣٦٨، ١٠٢٠/٣، والزركشي في تشنيف المسامع ق١ ص٣٢٦ و ١٤٠٤/٤، والشاطبي في الموافقات ٤١/١، وابن العربي في المحصول ص ٥١١، والميهوري في شرح نور الأنوار ١٨٩/٢، وابن مفلح في أصوله ق٢ ص٣٧.

١) شرح تنقيح الفصول ص ٣٣٨، نفائس الأصول ق٣ ص٢٧ و ١٨٧ و١١٥٦.

٢) شرح مختصر الروضة ٢٥/٣، الفائق ١٣٣/٤، أصول ابن مفلح ق٢ ص٥٦، بيان المختصر ٥٣٥/١.

٣) الفائق ١٣٣/٤.

وقد أجيب بأن عموم الكتاب ليس قطعياً من كل وجه، ومن ثم صح تقديم خاص الخبر عليه[1].

○ الدليل الثالث:

أن العادة قاضية بأن اتفاق أهل الإجماع وقد كثر عددهم بحيث لا يتصور منهم في طرد العادة التواطؤ على الكذب مفيد للقطع، إذ يستحيل في العادة ذهولهم وهم الجمع الكثير عن مسلك الحق مع كثرة بحثهم، وإغراقهم في الفحص عن مآخذ الأحكام، فتقدير الغلط عليهم كتقديره على عدد التواتر إذا أخبروا عن محسوس[2].

❑ القول الثاني:

أن الإجماع الصريح لا يفيد القطع ولا الظن.

وهذا القول منسوب إلى النظام[3] وبعض الرافضة[4] وهو مبني على قولهم إن الإجماع ليس حجة ودليلاً من أدلة الشرع.

وقد رد العلماء قول النظام في ذلك بإيراد أدلة حجية الإجماع ومناقشة ما أورده النظام من استدلالات على قوله بعدم حجية الإجماع[5]، وليس هذا البحث صالحاً لإيراد ذلك لأن البحث في إفادة القطعية والظنية مغاير للبحث في الحجية.

لكن نسب السمرقندي إلى النظام أن الإجماع «ليس بحجة قطعاً وإنما

---

١) الوصول ٢٦١/١، الإحكام للآمدي ٣٥١/٢.
٢) البرهان ٦٧٩/١، المنخول ص ٣٠٦، وانظر: شرح الكوكب المنير ٢٢٣/٢، بيان المختصر ٥٣٤/١، أصول ابن مفلح ق٢ ص٥٦.
٣) الفقيه والمتفقه ١٥٤/١، روضة الناظر ٣٦٥/١، شرح مختصر الروضة ١٤/٣، المحصول ١٨٨/٢.
٤) الوصول ٧٢/٢، المحصول ١٨٨/٢.
٥) انظر: المستصفى ٢٩٤/٢، روضة الناظر ٤٤١/٢.

هو حجة في حق العمل»[1]، فعلى هذا يكون الإجماع عنده ظنياً وهذا مخالف لما حكاه أكثر العلماء عن مذهبه، وكتبه ليست موجودة اليوم حتى يتمكن الباحث من الاطلاع على حقيقة رأيه، وعلى كلٍ فإن كان مايذكره السمرقندي صحيحاً فيكون النظام حينئذٍ من أصحاب القول الثالث.

❑ القول الثالث :

أن الإجماع إنما يفيد الظن .

قال الرازي: «أدلة أصل الإجماع ليست مفيدة للعلم، فما تفرع عليها أولى أن لا يفيد العلم؛ بل غايته الظن»[2].

وفصّل الآمدي في ذلك فقال: «الاحتجاج بالإجماع عند دخول العوام فيه يكون قطعياً، وبدونهم يكون ظنياً»[3].

فأخذ بعض العلماء من ذلك أنهما يقولان: إن الإجماع دليل ظني[4].

وقال الرازي: «أصل الإجماع قاعدة ظنية»[5].

ومبنى هذا القول على أن أدلة الإجماع ظنية، والمبني على الظن لا يفيد أكثر من الظن[6].

وقد رد القرافي على هذا الدليل بقوله: «القائل بأنه ظني يلاحظ مايستدل به العلماء من ظواهر الآيات والآحاديث التي لا تفيد إلاّ الظن، وما أصله الظن أولى أن يكون ظنياً، ووجه الوجوب[7] أن الواقع في الكتب

---

1) ميزان الأصول ص ٥٣٥، وانظر: كشف الأسرار للنسفي ١٨٩/٢.
2) المحصول ٩٨/٢، وانظر: المنتخب ٣٥٥/٢.
3) الإحكام ٢٨٦/١.
4) نفائس الأصول ق١ ص٦٧، تشنيف المسامع ١٤٠٤/٤، البحر المحيط ٤٤٣/٤، شرح الكوكب المنير ٢١٤/٢.
5) المحصول ٧٤/٢.
6) المحصول ٩٨/٢، بيان المختصر ٢٥/١، البحر المحيط ٥٢٧/٤.
7) كذا في المطبوع، ولعلها «الجواب».

ليس هو المقصود فإنا نذكر آية خاصة أو خبراً خاصاً، وذلك لا يفيد إلاّ الظن قطعاً... وليس هذا مقصود العلماء؛ بل هذا الخبر مضاف إلى الاستقراء التام الحاصل من تتبع موارد الشريعة أو مصادرها فيحصل من ذلك المجموع القطع بذلك المدلول؛ وأن الإجماع حجة، والعلماء في الكتب ينبهون بتلك الجزئيات من النصوص على ذلك الاستقراء الكلي؛ وليس من الممكن أن يضعوا ذلك المفيد للقطع في كتاب كما أن المنبه على سخاء حاتم[1] في كتابه يذكر حكايات عديدة، وهي وإن كثرت لا تفيد القطع؛ لكن القطع حاصل بسخائه بالاستقراء التام»[2].

وقال الشاطبي: «الأدلة المعتبرة هنا المستقرأة من جملة أدلة ظنية تضافرت على معنى واحد حتى أفادت فيه القطع... وقد أدى عدم الالتفات إلى هذا الأصل ... إلى أن ذهب بعض الأصوليين إلى أن كون الإجماع حجة ظني لا قطعي إذ لم يجد في آحاد الأدلة بانفرادها مايفيده القطع فأداه ذلك إلى مخالفة من قبله من الأمة ومن بعده»[3].

وقد وجه الرازي انتقاداً لهذا القول بـ «أن أحداً من الأمة لم يقل: إن الإجماع المنعقد بصريح القول دليل ظني، بل كلهم نفوا ذلك فإن منهم من نفى كونه دليلاً أصلاً، ومنهم من جعله دليلاً قاطعاً، فلو أثبتناه دليلاً ظنياً لكان هذا تخطئة لكل الأمة، وذلك يقدح في الإجماع»[4].

---

١) حاتم بن عبدالله بن سعد الطائي: شاعر جاهلي فارس اشتهر بالجود والكرم، له ديوان مطبوع، توفي قبل الهجرة بست وأربعين سنة.
(انظر: تاريخ دمشق لابن عساكر ق٤ ص٦١، الشعر والشعراء ص ٧٠، تهذيب تاريخ ابن عساكر ٣/٤٢٠، الأعلام ٢/١٥١).

٢) شرح تنقيح الفصول ص ٣٣٨ و ٣٣٩، وانظر: نفائس الأصول ق١ ص٧٢ و ق٣ ص٢٧، وص ١٨٧ و ص١١٥٦، والموافقات ٤١/١.

٣) الموافقات ٣٦/١ - ٤١.

٤) المحصول ١٨/٢، وانظر: الإبهاج ٣٦٣/٢.

ومن خلال ماسبق يتضح أن الاجماع الصريح المنقول بالتواتر يفيد القطع لقوة الأدلة على هذا القول وسلامتها من المعارض وضعف غيره من الأقوال مع توجه المناقشة للاستدلالات التي يذكرها أصحاب هذه الأقوال.

ومما يرجح القول بقطعية الإجماع الصريح أن نسبة الأقوال الأخرى إلى أصحابها مضطربة وتحتاج إلى تحقيق، إذ قد اختلف في حقيقة قول النظام، والعبارات التي قالها أصحاب القول بالظنية وأخذ العلماء منها أنهم يقولون بظنية الإجماع الصريح محتملة وليست صريحة في ذلك، وقد وُجد من أقوالهم مايرد نسبته إليهم كما رأينا عند الرازي.

---

٥) المحصول ١٨/٢، وانظر: الإبهاج ٣٦٣/٢.

المطلب الثاني

مفـاد الإجمـاع السـكوتي

أصل كلمة سكت في اللغة بمعنى سكن[1]، وغلب إطلاق السكوت على خلاف الكلام[2].

ويراد به في الاصطلاح أن يقول المجتهد قولاً يظهر في علماء عصره وينتشر بينهم فلا يعرف له مخالف[3].

ويشترط في الإجماع السكوتي انتشار قول المجتهد ومعرفة بقية المجتهدين لرأيه، مع سكوتهم وعدم إنكارهم عليه بعد مضي مدة يمكن تأمل المسألة فيها وبحثها، فإذا حصل ذلك مع عدم وجود أمارات الكراهية أو الرضا حصل الإجماع السكوتي، إلا أن يكون قوله المنتشر في مسألة قطعية أو مسألة استقر فيها الخلاف بين العلماء، إذ إن المخالف يكتفي بذلك عن إبداء رأيه في المسألة وإنكار قول المخالف[4].

ويستوي في ذلك أن يفعل بعض المجتهدين شيئاً ويقول آخرون بجوازه مثلاً ويسكت الباقون، وأن يقول بعضهم ويسكت الآخرون، وأن يفعل بعض المجتهدين فعلاً ويسكت الباقون عن إنكاره[5].

اختلف العلماء في مفاد الإجماع السكوتي على ثلاثة أقوال:

❑ **القول الأول:**

ذهب بعض العلماء إلى أن الإجماع السكوتي يفيد القطع بالحكم.

وهؤلاء اختلفوا على منهجين :

---

١) تهذيب الصحاح (سكت) ١/١١١.

٢) معجم مقاييس اللغة (سكت) ٣/٨٩.

٣) قواطع الأدلة ٣/١٠٨٧، مفتاح الوصول ص ١٦٥.

٤) التقرير والتحبير ٣/١٠٥ - ١٠٦.

٥) الفقيه والمتفقه ١/١٧٠، شرح اللمع ٢/٦٩٠.

○ فمنهم من يرى أنه إجماع قطعي .

قال الشاشي : « الإجماع بنص البعض وسكوت الباقين فهو بمنزلة المتواتر »[1] .

وقال الشيرازي في عدم حجية قول الصحابي : « هذا يبطل بقول التابعي فإنه إذا انتشر أوجب العلم »[2] .

وقال : « إذا قال الصحابي قولاً وظهر ذلك في علماء الصحابة وانتشر ولم يعرف له مخالف كان ذلك إجماعاً مقطوعاً به » .[3] .

وقال السرخسي : « السكوت دليل الموافقة ونحن نعلم أنه قد كان عند الصحابة أن إجماعهم حجة موجبة للعلم قطعاً فإذا علم الساكت هذا يفترض عليه بيان ماعنده ليتحقق الخلاف ويخرج ماشتهر من أن يكون حكم الحادثة قطعاً » .[4] .

وقال السمعاني : « إذا قال الصحابي قولاً وظهر في الصحابة وانتشر ولم يعرف له مخالف كان ذلك إجماعاً مقطوعاً به »[5] .

ومنهم من يرى أنه حجة قطعية وليس إجماعاً .

قال أبو يعلى عن الإجماع السكوتي : « ومن أصحاب الشافعي من قال يكون حجة مقطوعاً بها ؛ ولا يكون إجماعاً »[6] .

وقد ذكر في المسودة هذين المنهجين وجهين عند الحنابلة حيث جاء

---

١) أصول الشاشي ص ٢٩١ .

٢) شرح اللمع ٧٤٦/٢ .

٣) التبصرة ص ٣٩١ .

٤) أصول السرخسي ٣٠٩/١ - ٣١٠ .

٥) قواطع الأدلة ١٠٨٧/٣ ، لكن نقل الزركشي في تشنيف المسامع ١٤٠٥/٤ أن السمعاني اختار أن الإجماع السكوتي ظني ، واختار الغزالي في المستصفى ٣٤٥/٣ ، أن الإجماع السكوتي قطعي ، واختاره كذلك السمرقندي في ميزان الأصول ص٥٥٠ ، وابن النجار في شرح الكوكب المنير ٢١٤/٢ .

٦) العدة ١١٧١/٤ .

فيها : «وإن انتشر بين الصحابة من طريق الفتيا كان حجة مقطوعاً بها وهل يسمى إجماعاً؟ فيه وجهان»[1] .

كما نقل الزركشي عن أحد متقدمي الشافعية في الإجماع السكوتي « أنه حجة مقطوع بها ، وهل يكون إجماعاً؟ فيه قولان؛ وقيل: وجهان، أحدهما -وبه قال الأكثرون- أنه يكون إجماعاً؛ لأنهم لايسكتون على المنكر، والثاني: المنع... قال: وهذا الخلاف راجع إلى الاسم لأنه لا خلاف أنه حجة يجب اتباعه ويحرم مخالفته قطعاً» ... ثم نقل قول الأستاذ أبي إسحاق: « اختلف أصحابنا في تسميته إجماعاً مع اتفاقهم على وجوب العمل به والقطع به على الله تعالى»[2] .

استدل هؤلاء على قطعية الإجماع السكوتي بدليلين :

○ الأول :

عموم أدلة قطعية الإجماع، فإنها تشمل الإجماع السكوتي إذ هو واحد من أفراد الإجماع فيكون قطعياً مثلها ، قال السمرقندي: «وأما بيان أن الإجماع الذي هو حجة قطعية نوع واحد أو أنواع فقد ذكر بعض مشايخنا الإجماع على أقسام، وجعل البعض موجباً للعلم قطعاً دون البعض، وهذا ليس بصحيح؛ وإنما الصحيح أن ماهو إجماع فهو حجة قطعية لما ذكرنا من الدلائل»[3] .

○ الثاني :

أن العادة جارية بأن من لديه رأي يخالف به رأي غيره أنه يظهر هذا الرأي، ثم إن هناك داعياً لإظهاره؛ وهو أنه إن لم يظهر رأيه اعتبر رأي

---

١) المسودة ص ٣٣٥.

٢) البحر المحيط ٤/٤٩٧، وانظر ٤/٦١.

٣) ميزان الأصول ص ٥٥٠.

غيره هو الصواب واطرح الرأي الذي يراه، قال السرخسي: «فتبين باعتبار هذه العادة أن السكوت دليل الموافقة؛ ونحن نعلم أنه قد كان عند الصحابة أن إجماعهم حجة موجبة للعلم قطعاً، فإذا علم الساكت هذا يفترض عليه بيان ماعنده ليتحقق الخلا ف؛ ويخرج ما اشتهر من أن يكون حكم الحادثة قطعاً»(١).

❑ القول الثاني:

<u>أن الإجماع السكوتي يفيد الظن.</u>

عدَّ ابن قدامة من أنواع الإجماع الظني أن «يوجد القول من البعض والسكوت من الباقين»(٢).

وقال الآمدي: «الإجماع السكوتي ظني والاحتجاج به ظاهر لا قطعي»(٣).

وقال الطوفي: «الإجماع إما ظني أو قطعي؛ فالظني كالسكوتي تواتراً أو آحاداً»(٤).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وأما الظني فهو الإجماع الإقراري»(٥).

وقال التلمساني(٦): «إذا حكم واحد من الصحابة والتابعين بمحضر جماعة ولم ينكروا عليه؛ فقد اختلف في ذلك هل يعد إجماعاً ويكون حجة أو

---

١) أصول السرخسي ٣٠٩/١ - ٣١٠.

٢) روضة الناظر ٥٠٠/٢.

٣) الإحكام ٣١٥/١، وانظر منه: ١٤٠/٢.

٤) شرح مختصر الروضة ١٣٦/٣، وانظر منه: ٧٦٨/٢.

٥) مجموع الفتاوى ٢٦٧/١٩، وانظر منه: ٣٤١/١١.

٦) محمد بن أحمد بن علي الشريف التلمساني: فقيه مالكي، مفسر أصولي. ولد سنة ٧١٠هـ، وتوفي سنة ٧٧١هـ بتلمسان.
له كتاب في القضاء والقدر، و «شرح جمل الخونجي».
انظر: (تاريخ ابن خلدون ٤٠١/٧، نيل الابتهاج ص٢٥٥، الفكر السامي ٢٤٦/٢، الأعلام ٣٢٧/٥).

لا؟ فالجمهور أنه حجة ظاهرة لا إجماع قطعي»[1].

وقال الأصفهاني: «الإجماع الظني وهو السكوتي...»[2].

وقال صفي الدين الهندي: «الإجماع السكوتي حجة ظنية»[3].

وقال الزركشي: «والحق التفصيل بين ما اتفق عليه المعتبرون فحجة قطعية، وبين ما اختلفوا فيه كالسكوتي ومادر[4] مخالفه فحجة ظنية»[5].

واستدل أصحاب هذا القول بدليلين:

○ الدليل الأول:

أن السكوت ليس دليلاً صريحاً على الموافقة فهو يحتمل أن المجتهد لم يجتهد بعد في المسألة، ويحتمل أن اجتهاده لم يؤده إلى حكم ورأي فيها، ويحتمل أنه يرى أن كل مجتهد مصيب فلم ينكر عليه، ويحتمل أنه لم يظهر المخالفة لخوف من المجتهد، أو ظن أن غيره قد كفاه مؤنة الرد.

قال السمعاني: «لابد من وجود شبهة في هذا الإجماع بالوجوه التي ذكرها الخصوم فيكون إجماعاً مستدلاً عليه ويكون دون القواطع من وجوه الإجماع»[6].

وقال البخاري عن الإجماع السكوتي: «وذكر صدر الإسلام أبو اليسر[7] ... أن هذا الإجماع لا يخلو عن نوع شبهة لما ذكره الخصوم

---

١) مفتاح الوصول ص ١٦٥.

٢) بيان المختصر ٦١٧/١، وانظر: شرح المنهاج ٤١/١.

٣) نهاية الوصول ق٢ ص٣٨٩.

٤) في المطبوع: «ندري».

٥) البحر المحيط ٤٤٣/٤. وانظر: أصول ابن مفلح ق٢ ص٩٢، وشرح نور الأنوار ١٨٩/٢، وغاية الوصول للأنصاري ص١٠٩.

٦) قواطع الأدلة ١٠٩٦/٣.

٧) أبو اليسر القاضي الصدر محمد بن محمد بن الحسين البزدوي: فقيه حنفي، محدث أصولي، ولد سنة ٤٢١هـ، وتوفي سنة ٤٩٣هـ ببخارى.
من مؤلفاته: «المبسوط» في الفقه.
انظر: (الجواهر المضية ٩٨/٤، تاج التراجم ص٢٣٣، سير أعلام النبلاء ٤٩/١٩، هدية العارفين ٧٧/٢).

فيكون إجماعاً مستدلاً عليه ويكون دون القواطع من وجوه الإجماع»[1].

ويمكن الجواب عن هذا الدليل بأن هذه الاحتمالات وإن كانت منقدحة عقلاً، إلا أنها لم تستند إلى دليل يعضدها، والاحتمال المجرد عن الدليل لا يقدح في القطعية؛ كيف والعادة والشرع يمنعان حصول الخطأ في الأمة ثم لا يوجد من ينكره، فتبين أن الأدلة ترفع ورود هذه الاحتمالات لئلا يؤدي ذلك إلى عدم القائل بالحق في العصر كله.

○ الدليل الثاني :

أن الإجماع السكوتي مختلف في حجيته، وماكان كذلك لا يكون قطعياً؛ إذ لو كان قطعياً لا نتفى الخلاف.

قال ابن قدامة: «والمظنون ما اختل فيه أحد القيدين بأن توجد مع الاختلاف فيه كالاتفاق في بعض العصر، وإجماع التابعين على أحد قولي الصحابة، أو يوجد القول من البعض والسكوت من الباقين»[2].

وقال الزركشي: «الحق التفصيل بين ما اتفق عليه المعتبرون فحجة قطعية، وبين ما اختلفوا فيه كالسكوتي»[3].

ويمكن أن يجاب عن هذا بأن الاختلاف في حجية الشيء لا تنفي كونه قطعياً؛ بدليل أن هناك من خالف في المتواتر وفي الإجماع الصريح ولم يمنع ذلك من قطعيتهما.

قال أبو الخطاب: «يجب أن نبين أن في موضع الخلاف يقيناً»[4].

وقال القرافي: «الدليل القطعي قد تعرض فيه الشبهات، ولذلك اختلف العقلاء في حدوث العالم وكثير من المسائل العقليات القطعيات»[5].

---

1) كشف الأسرار ٣/٤٣٢.
2) روضة الناظر ٢/٥٠٠.
3) البحر المحيط ٤/٤٤٣، وانظر: تشنيف المسامع ٤/١٤٠٤.
4) التمهيد ٤/٢٦٠.
5) شرح تنقيح الفصول ص٣٤٠.

وجاء في المسودة: «كثير من مسائل الفروع قطعي؛ وإن كان فيها خلاف»[1].

❑ القول الثالث:

<u>أن الإجماع السكوتي لا يفيد القطع ولا الظن.</u>

ولعل هذا هو مذهب بعض من يرى عدم حجية الإجماع السكوتي[2].

وهو اختيار بعض الشافعية وحكوه عن الشافعي[3]، وهو قول بعض المعتزلة[4]، قال الرازي: «إذا احتمل السكوت هذه الجهات كما احتمل الرضا علمنا أنه لا يدل على الرضا لا قطعاً ولا ظاهراً»[5].

ويستدل له بقول النبي ﷺ: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان»[6].

وجه الاستدلال: أن المجتهد قد يكتفي بالإنكار بقلبه على القول المنتشر؛ دون الإنكار بلسانه، وحينئذ لا يكون سكوته دليل موافقة له[7].

ويمكن أن يجاب بأن الإنكار القلبي إنما يكون عند عدم الاستطاعة لغيره، ثم هو خاص في غير تبليغ الأحكام بدلالة قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنۢ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰٓئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ ۝ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا

---

1) المسودة ص ٤٩٧.
2) يرى ابن حزم عدم حجية الإجماع السكوتي في الإحكام ٥٦٨/١ ولا يعني ذلك اختياره عدم إفادة الإجماع السكوتي للظن، لأنه يرى عدم صحة الاستدلال بالظنيات.
3) المحصول ٧٤/٢، الإحكام للآمدي ٣١٢/١، البحر المحيط ٤٩٤/٤.
4) المعتمد ٧١/٤.
5) المحصول ٧٥/٢.
6) رواه مسلم ٦٩/١ برقم ٤٩ كتاب الإيمان: باب بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان، وأحمد ١٠/٣ و ٢٠.
7) سبل السلام ١٢٩/٤، حجية الإجماع وموقف العلماء منها ص ٣٦٧.

﴿وَأَصْلَحُوا وَبَيَّنُوا فَأُولَئِكَ أَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَأَنَا التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾[1].

فجعل الكتمان ذنباً عظيماً لا يغفر إلاّ بالبيان والتوضيح مما يدل على عدم الاكتفاء بالانكار القلبي في ذلك.

ومن خلال ماسبق يترجح لديّ أن الإجماع السكوتي متى عُلِم فيه عدم المخالف فإنه يفيد القطع، لعموم أدلة قطعية الإجماع، ولجريان العادة بأن المخالف يرغب في إظهار قوله، خصوصاً إذا علم أنه إذا لم يظهر قوله انعقد الإجماع على خلافه، ولأن أكثر الإجماعات إن لم نقل كلها هي من هذا القبيل فإذا لم يكن مفيداً للقطع انتفت فائدة القول بأن الإجماع مفيد للقطع.

ومما يدل على ذلك قول النبي ﷺ : «لاتزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين»[2] فبين أن الأمة لا بد أن يوجد فيها من يقول بالحق ويظهر قوله، فإن لم يكن القول ظاهراً دل على ضعفه وعلى أنه ليس الحق.

---

١) سورة البقرة الآيتان رقم ١٥٩ و ١٦٠.

٢) رواه البخاري ٢٥٢/٤ برقم ٣٦٤٠ كتاب المناقب، باب سؤال المشركين أن يريهم النبي ﷺ آية فأراهم انشقاق القمر، ومسلم ١٥٢٣/٣ برقم (١٩٢٠) كتاب الإمارة باب قوله ﷺ: «لاتزال طائفة من أمتي على الحق لا يضرهم من خالفهم».

المطلب الثالث

مفاد الإجماع المسبوق بخلاف

المراد بالمسألة أن يختلف مجتهدو عصر في مسألة، ويستقر خلافهم ثم بعد ذلك يجمع عصر آخر على أحد أقوالهم، فهل يعتبر إجماعهم قطعياً؟

اختلف العلماء في مفاد الإجماع المسبوق بخلاف على أقوال :

❑ القول الأول :

أن الإجماع المسبوق بالخلاف إنما يفيد الظن.

قال الشاشي: «إجماع المتأخرين على أحد أقوال السلف بمنزلة الصحيح من الآحاد»[١]. والصحيح من الآحاد يفيد عنده الظن[٢].

وقال الجصاص: «يفرق بين الإجماع الذي تقدمه اختلاف وبين الإجماع الذي لم يسبقه خلاف في باب فسخ قضاء القاضي، بخلاف[٣] أحدهما ومنعه ذلك في الآخر؛ وإن كان كل واحد منهما حجة لا يجوز مخالفته»[٤].

وقضاء القاضي لا يفسخ إلاّ إذا خالف دليلاً قطعياً[٥].

وذكر الشيرازي القول بإفادة الإجماع المسبوق بالخلاف القطع ورده[٦].

وقال السرخسي: «الحادثة إذا كانت مختلفاً فيها في عصر ثم اتفق أهل عصر آخر بعدهم على أحد القولين، فقد قال بعض العلماء: هذا لا يكون إجماعاً؛ وعندنا هو إجماع ولكنه بمنزلة خبر الواحد في كونه موجباً

---

١) أصول الشاشي ص ٢٩١.

٢) أصول الشاشي ص ٢٧٢.

٣) كذا في المطبوع، ولعله: «بتسويغ خلاف».

٤) الفصول ٣/٣٤٠.

٥) الأصول والفروع ص ٤٧٢ و ٥٥٢.

٦) شرح اللمع ٢/٧٣١.

للعمل غير موجب للعلم»[1].

وقال ابن قدامة: «المظنون ماختل فيه أحد القيدين بأن توجد مع الاختلاف فيه كالاتفاق في بعض العصر، وإجماع التابعين على أحد قولي الصحابة»[2].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «الإجماع وهو متفق عليه... لكن المعلوم منه هو ماكان عليه الصحابة، وأما ما بعد ذلك فتعذر العلم به غالباً؛ ولهذا اختلف أهل العلم فيما يذكر من الإجماعات الحادثة بعد الصحابة، واختلف في مسائل منه كإجماع التابعين على أحد قولي الصحابة»[3].

واستدل أصحاب هذا القول بأن الإجماع المسبوق بالخلاف قد وقع النزاع في حجيته، فكيف يفيد القطع حينئذ؟[4]

لكن الخلاف في الشيء لا ينفي إفادته للقطع، كما هو القول في المتواتر والإجماع الصريح.

❑ القول الثاني:

أن الإجماع المسبوق بالخلاف لايفيد القطع ولا الظن.

وهذا القول هو المفهوم من مذهب بعض من يرى عدم حجية الإجماع المسبوق بالخلاف[5]، وهذا قول عند الحنفية[6]، اختاره بعض المالكية[7]،

---

1) أصول السرخسي ٣١٨/١.
2) روضة الناظر ٥٠٠/٢.
3) مجموع فتاوى ابن تيمية ٣٤١/١١.
4) روضة الناظر ٥٠٠/٢.
5) يظهر لي أن بعض من يرى عدم حجية الإجماع المسبوق بالخلاف لا يدخل هنا لأنه يرى عدم إمكان وقوعه، وماستحال وقوعه ليس له مفاد أصلاً.
6) أصول السرخسي ٣١٩/١، ميزان الأصول ص ٥٠٧، بذل النظر ص ٥٥٣، كشف الأسرار ٤٥٧/٣.
7) إحكام الفصول ص ٤٢٥، شرح تنقيح الفصول ص ٣٢٨.

وأكثر الشافعية[1].

واستدلوا بأدلة منها :

○ الدليل الأول :

قول الله تعالى : ﴿فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾[2].

وجه الاستدلال: أنه عند التنازع يجب الرد للكتاب والسنة والتنازع قد حصل في عصر سابق فيجب الرد إليهما فلا يعول على الاتفاق في عصر لاحق.

وأجيب بأن الآية خطاب لأهل العصر؛ ومن بعدهم؛ وأهل العصر لا تنازع بينهم.

وبأن أدلة حجية الإجماع من الكتاب والسنة تشمل الإجماع المسبوق بالخلاف، فنحن عندما نرد الحكم إلى الإجماع اللاحق، نكون قد رددنا الحكم إلى الكتاب والسنة، لأن هذا الإجماع ثابت بهما[3].

○ الدليل الثاني :

أن العصر الذي حصل فيه الخلاف، وقع الإجماع منهم على تسويغ الخلاف في هذه المسألة، فيجب اتباع الإجماع الأول بتسويغ الخلاف لأنه أسبق[4]. وأجيب بجوابين:

أ - أن العصر الذي حصل فيه الخلاف إنما سوغوا الخلاف لعدم علمهم بموضع الحق في أي قول هو؟ وإذا حصل الإجماع في عصر آخر دلنا

---

1) التبصرة ص ٣٧٨، البرهان ٧١٠/١، المستصفى ٣٨٩/٢، البحر المحيط ٥٢٩/٤.

2) سورة النساء آية رقم ٥٩.

3) التمهيد ٣٠٥/٣.

4) البرهان ٧١٠/١، شرح اللمع ٧٣١/٢.

ذلك على أن الحق فيما أجمعوا عليه[1].

ب - أن إجماع العصر الثاني إجماع صريح على قول واحد فهو أولى من الإجماع الذي تدعونه إذ هو غير صريح، وإذا لم يجعل اجماع العصر الثاني حجة فمن باب أولى أن لا يجعل إجماع العصر الأول على تسويغ الأخذ بأي قول حجة[2].

○ الدليل الثالث :

أن في جعل اتفاق العصر الثاني حجة شرعية نسخاً للأقوال بالأقوال، والنسخ لا يكون بعد ارتفاع الوحي، ولا يكون بين الأقوال إنما هو بين النصوص.

وأجيب بأنه لا نسخ هنا، لأن أهل العصر الأول سوغوا الأخذ بالقول المجمع عليه في العصر الثاني، وبأن أهل العصر الأول يجوزون الأخذ بأي واحد من أقوالهم بشرط عدم الإجماع، فإذا وقع الإجماع لم يجز المصير إلى القول الآخر فتسويغ الخلاف مشروط بعدم الإجماع، فإذا وجد الإجماع انتفى تسويغ الخلاف، فهو حكم مربوط بشرط، ينتفي بانتفائه وليس نسخاً[3].

❑ القول الثالث :

أن الإجماع المسبوق بالخلاف حجة قطعية.

قال السمرقندي: « الصحيح أن ماهو إجماع فهو حجة قطعية »[4].

ويمكن الاستدلال لهذا القول بما يأتي :

---

١) إحكام الفصول ص ٤٢٧.

٢) التمهيد ٣/٣٠٧.

٣) التمهيد ٣/٣٠٦.

٤) ميزان الأصول ص ٥٥٠.

○ الدليل الأول :

أن الأدلة على قطعية الإجماع عامة تشمل الإجماع المسبوق بالخلاف.

وأجيب بأن الإجماع هو اتفاق كل المؤمنين، والكلية في المؤمنين إضافية نسبية، فإذا حدثت مسألة في عصر فكل المؤمنين بالنسبة لهذه المسألة هم أهل العصر فقط، أما ما وجد فيه خلاف لعصر سابق ثم وقع الإجماع على أحد الأقوال في المسألة فحينئذٍ لم يتفق جميع المؤمنين على هذا القول لوقوع الخلاف السابق[1].

○ الدليل الثاني :

قياس الإجماع المسبوق بالخلاف على بقية الإجماعات المفيدة للقطع ويتضح هذا من وجهين:

الأول : أن العصر المتأخر لو ابتدأوا إجماعاً على حكم لكان ذلك حجة قطعية فكذلك إجماعهم فيما سبق فيه الخلاف[2].

الثاني : أن أهل العصر إذا اختلفوا على قولين ثم أجمعوا بعد ذلك على أحدهما، فإن هذا يعد حجة قاطعة ولا يعتبر الخلاف المتقدم فكذلك في مسألتنا[3].

ومن خلال ماسبق يترجح لديَّ أن الإجماع المسبوق بالخلاف مفيد للقطع ويدل على ذلك:

١ - عموم أدلة قطعية الإجماع.

٢ - ضعف استدلالات الأقوال الأخرى وتوجه المناقشة القوية لها.

٣ - قول النبي ﷺ : «لاتزال طائفة من أمتي على الحق» فإذا أجمع

---

١) إحكام الفصول ص ٤٢٦، روضة الناظر ٢/٤٦٥.

٢) إحكام الفصول ص٤٢٨، التمهيد ٣/٢٩٩.

٣) إحكام الفصول ص ٤٢٨.

العصر الثاني على أحد قولي العصر الأول، دل ذلك على أن الحق في إجماعهم وإلا لم يكن من الأمة حينئذ طائفة على الحق.

٤ - أن المخالف في العصر السابق زالت أهليته للاجتهاد بموته فلا عبرة بقوله حينئذ؛ وقول المخالف في العصر السابق وصف للمخالف، وبقاء الوصف بعد زوال الموصوف ممتنع.

المطلب الرابع
مفاد الإجماع المنقول بالآحاد

الإجماع المنقول بطريق الآحاد هل يفيد الظن؟

وقبل أن أذكر الأقوال في هذه المسألة أحب أن أنبه إلى أني لم أجد من يرى أنه مفيد للقطع، بل قال عبدالعزيز البخاري: «اختلف في الإجماع المنقول بلسان الآحاد بعدما اتفقوا أنه لا يوجب العلم أنه هل يوجب العمل أم لا؟»[1].

ومن ذلك نستخلص أن للعلماء في هذه المسألة قولين:

❑ القول الأول:

أن الإجماع المنقول بالآحاد يفيد الظن؛ وبالتالي يصح العمل به.

قال أبو الخطاب: «ان نقل الإجماع بالآحاد يلزمنا العمل به كنقل القراءة الشاذة ونقل خبر الرسول ﷺ، أما العلم فلا يحصل إلاّ بنقل التواتر»[2].

وقال الرازي: «الإجماع المروي بطريق الآحاد حجة خلافاً لأكثر الناس لنا أن ظن وجوب العمل به حاصل فوجب العمل به دفعاً للضرر المظنون، ولأن الإجماع نوع من الحجة فيجوز التمسك بمظنونه كما يجوز بمعلومه»[3].

وقال ابن قدامة: «والمظنون ما اختل فيه أحد القيدين... أو توجد شروطه لكن ينقله آحاد ... والإجماع المنقول بطريق الآحاد يغلب على الظن فيكون ذلك دليلاً»[4].

---

١) كشف الأسرار ٣/٤٨٥.

٢) التمهيد ٣/٣٢٣.

٣) المحصول ٢/٧٣ و ٧٤، وانظر: المنتخب ٢/٣٦٨.

٤) روضة الناظر ٢/٥٠٠ - ٥٠١.

وقال القرافي: « الإجماع المروي بأخبار الآحاد المظنونة حجة خلافاً لأكثر الناس، لأن هذه الإجماعات وإن لم تفد العلم فهي تفيد الظن »[1].

وقال النسفي: « إجماع السلف ... إذا انتقل إلينا بالأفراد كان كنقل السنة بالآحاد فكان يقيناً بأصله مقدماً على القياس موجباً للعمل دون اليقين »[2].

وقال الطوفي: « الإجماع إما ظني أو قطعي فالظني كالسكوتي تواتراً وآحاداً، وكالنطقي آحاداً »[3].

وقال الأصفهاني: « الإجماع الظني وهو السكوتي والمنقول بطريق الآحاد »[4].

وقال صفي الدين الهندي : « الإجماع المروي بطريق الآحاد حجة ... لأنه (أي: الإجماع) حجة فجاز التمسك بمظنونه كغيره »[5].

❑ القول الثاني :

أن الإجماع المنقول بطريق الآحاد لايصح العمل به.

وإلى ذلك ذهب بعض الحنفية[6] وبعض الشافعية[7] وبعض الحنابلة[8].

فهل يستخلص من ذلك أنهم يرون أن الإجماع المنقول بطريق الآحاد لايفيد الظن؟

---

١) شرح تنقيح الفصول ص ٣٣٢.
٢) كشف الأسرار ١٩٣/٢.
٣) شرح مختصر الروضة ١٣٦/٣، وانظر منه: ١٢٨/٣.
٤) بيان المختصر ٦١٧/١، وانظر منه: ٢٥/١، ٦١٤/١، و ٦١٥، وشرح المنهاج ٦٣٠/٢.
٥) الفائق ٢١٠/٤ - ٢١٢، وانظر: نهاية الوصول ق١ ص١٨٥٧ و ١٨٧٤ و ق٢ ص١٧، كما اختاره الزركشي في البحر المحيط ٤٤٤/٤.
٦) تيسير التحرير ٣٦١/٣، فواتح الرحموت ٢٤٢/٢.
٧) المستصفى ٤٠٢/٢، الإحكام للآمدي ٣٤٣/١.
٨) المسودة ص ٣٤٤.

والذي يظهر لي أنهم يسلمون إفادته للظن بدليل مايأتي :

١ - أن الذين يرون حجية الإجماع المنقول بطريق الآحاد يستدلون بأنه مفيد للظن والظن معمول به في الشريعة[١]، مما يدل على أن خصومهم يسلمون إفادته للظن.

٢ - قال الغزالي -وهو ممن يرى عدم حجية الإجماع المنقول بخبر الواحد- : «ويحتمل أن يقال يكفي غالب الظن الحاصل بقول عدل أو عدلين؛ وقد جوّز قوم العمل بإجماع نقله العدل الواحد»[٢]، مما يدل على أنه يرى أن الإجماع المنقول بطريق الآحاد مفيد للظن لكنه لا يعمل به.

٣ - انهم يستدلون بأن الاجماع حجة قطعية، وخبر الواحد إنما يفيد الظن، ولا يجوز إثبات القطعي بما لا يفيد إلا الظن[٣]، فهم يسلمون بإفادته للظن، لكن الظن عندهم ليس طريقاً صحيحاً لنقل الإجماع.

ومن خلال ماسبق يتضح اتفاق العلماء على أن الإجماع المنقول بطريق الآحاد يفيد الظن.

---

١) المحصول ٧٣/٢، روضة الناظر ٥٠١/٢، شرح تنقيح الفصول ص ٣٣٢، شرح مختصر الروضة ١٢٨/٣، بيان المختصر ٦١٤/١.

٢) المستصفى ١٥٢/٤.

٣) روضة الناظر ٥٠٠/٢، المستصفى ٤٠٢/٢.

المطلب الخامس

مفاد إجماع علماء عصر عددهم أقل من عدد أهل التواتر

إذا أمكن نقصان أهل الإجماع عن عدد أهل التواتر؛ فماذا يفيد إجماعهم؟ اختلف في ذلك على أقوال:

❑ القول الأول:

أن إجماعهم يفيد القطع.

قال السرخسي: «قال بعض العلماء: ... مالم يبلغوا حداً لا يتوهم عليهم التواطؤ على الباطل لا يثبت الإجماع الموجب للعلم باتفاقهم ... والأصح عندنا أنهم إذا كانوا جماعة واتفقوا قولاً أو فتوى من البعض مع سكوت الباقين فإنه ينعقد الإجماع به؛ وإن لم يبلغوا حد التواتر ... لأن إجماعهم صار بمنزلة النص عن صاحب الشريعة، فكما أن الرسول ﷺ كان معصوماً عن هذا نقطع القول به لأن قوله موجب للعلم فكذلك جماعة العلماء إذا ثبت لهم هذه الدرجة وهو أن قولهم موجب للعلم كرامة بسبب الدين»[١].

وقال السمعاني: «العلم الضروري هل يحصل بخبر الواحد أو بخبر جماعة ينقص عددهم عن عدد التواتر؟ ... الأولى أن يقال: إنه يعلم صدقهم ضرورة لا بخبرهم ولكن بخبر النبي ﷺ: (لاتزال طائفة من أمتي على الحق لا يضرهم من خذلهم حتى يأتي أمر الله)»[٢].

وقال ابن برهان: «قلنا: أما قولهم إن المجمعين إذا نقص عددهم عن عدد التواتر لم يعلم صدقهم فهو باطل؛ وذلك أن الصدق قد يعلم وإن كان المخبر واحداً لقرائن أحوال تتصل به، فلا يبعد أن يخلق الله تعالى لنا العلم وإن نقص عدد المجتهدين عن عدد التواتر، وعند قول الواحد

---

١) أصول السرخسي ٣١٢/١.

٢) قواطع الأدلة ١٠٦٧/٣.

والاثنين»[1].

وقال ابن قدامة: «ولا يشترط في أهل الإجماع أن يبلغوا عدد التواتر ... فإذا لم يكن على الأرض مسلم سواهم فهم على الحق يقيناً»[2].

ودليلهم على ذلك هو أن إجماع هؤلاء يدخل في النصوص الدالة على قطعية الإجماع، قال الآمدي: «مهما كان عدد الإجماع انقص من عدد التواتر صدق عليهم لفظ (الأمة) و (المؤمنين) وكانت الأدلة السمعية موجبة لعصمتهم عن الخطأ عليهم، ووجب اتباعهم»[3].

❑ القول الثاني:

أن مفاد إجماع مجتهدي عصر يقل عددهم عن التواتر هو الظن.

وقد ذكر هذا القول السمعاني فقال: «وقد قيل: إنه إذا لم يبلغ عدد المجمعين عدداً يقع العلم بصدقهم ضرورة يجب اتباعهم على قولهم؛ وإن لم يقطع بأن الحق في إجماعهم كما يلزم العمل بالاجتهاد وإن لم يقطع بأن الحق فيه»[4].

ولعلهم يستدلون على ذلك بأن الخبر لا يفيد القطع حتى يكون متواتراً، فإن لم يبلغ عدد ناقليه عدد أهل التواتر أفاد خبرهم الظن دون القطع؛ فكذلك إجماع مجتهدي عصر لم يبلغ عددهم عدد أهل التواتر.

ويجاب عن ذلك بأن الخبر في ذاته محتمل للصدق والكذب، وينتفي احتمال الكذب ببلوغ رواته عدد أهل التواتر بحيث يستحيل تواطؤهم على الكذب عادة، وهنا احتمال الخطأ منتف بدلالة الأدلة السمعية القاطعة[5].

---

١) الوصول ٢/٩٠.

٢) روضة الناظر ٢/٤٥٠.

٣) الإحكام ١/٣١٠.

٤) قواطع الأدلة ٣/١٠٧٠، وانظر: البحر المحيط ٤/٥١٥، إرشاد الفحول ص ٨٩.

٥) أصول السرخسي ١/٣١٢.

واستدل لهم بأنه لا يؤمن على هؤلاء إعلان الفسق أو الضلالة أو الردة مثلاً بعدما انعقد الإجماع منهم، فكيف يؤمن الخطأ، فهذا احتمال ينفي إفادة هذا الإجماع للقطع ويدلنا على إفادته للظن.

وأجيب بأن عصمة أهل الإجماع عن هذه الاحتمالات ثابتة بالأدلة القطعية، فهذا الاحتمال يعلم بطلانه بالأدلة القاطعة فلا يؤثر على قطعية هذا الإجماع[1].

❑ القول الثالث:

أن إجماع غير أهل التواتر لا يفيد الظن ولا القطع.

وهذا هو معنى قول من يرى عدم حجية إجماع غير أهل التواتر.

قال الجويني: «أما من قال: إن إجماع المنحطين عن مبلغ التواتر حجة فهو غير مرضي»[2].

وقال الغزالي: «إن تراجعت أعدادهم ... إلى مبلغ لا يستحيل عليهم الخطأ والتواطؤ عرفاً فلا حجة فيه عندنا»[3].

واستدلوا بأن العادة لا تقضي بإصابتهم، إذ الغلط على من لم يبلغ عدد التواتر غير مستنكر في العرف[4].

ويجاب بأن العادة إذا لم تدل على صحة قول مجتهدي الأمة إذا لم يبلغوا عدد التواتر ولم يكن في عصرهم سواهم فليس ذلك دليلاً على أنه لا توجد أدلة أخرى تثبت حجيته وعصمته من الخطأ.

---

١) أصول السرخسي ٣١٣/١، الوصول ٨٩/٢، الإحكام للآمدي ٣١١/١، المستصفى ٣٥١/٢، إرشاد الفحول ص ٨٩.

٢) البرهان ٦٩١/١.

٣) المنخول ص ٣١٣ وهذا يخالف رأيه في المستصفى ٣٥١/٢.

٤) البرهان ٦٩١/١، المنخول ص ٣١٣، وهذا الدليل مبني على رأيهم أن الإجماع لا يثبت إلاّ بدليل العادة، وتقدم إيراد أدلة أخرى تدل على حجية الإجماع قطعاً (انظر: ص٢١٩).

إذا تبين ذلك فليعلم أن في المسألة قولاً آخر مفاده أنه لا يتصور نقصان أهل الإجماع إلى أقل من عدد أهل التواتر[1].

وشدد الغزالي النكير على هذا القول في المنخول حين قال: «وقال قائلون: هذا غير متصور، وإنكار هذا مناكرة المعلوم بالمشاهدة في الحال، وإثبات استحالته لا مستند له عقلاً وشرعاً»[2].

والان القول في المستصفى بل جعل عدم التصور محتملاً فقال: «فإن قيل: كيف يتصور رجوع عدد المسلمين إلى مادون عدد التواتر... (ثم أورد أدلة ذلك)... قلنا: يحتمل أن يقال ذلك ممتنع لهذه الأدلة...»[3].

والأمة بفضل الله لم ينقص عدد المجتهدين فيها عن عدد التواتر إلى هذا اليوم ولذلك فإننا لا نحتاج لهذه المسألة إلى الآن، ومن ثم فلا داعي للترجيح فيها، لأنها لم تقع بعد؛ والترجيح إنما يراد للعمل بالراجح أو اعتقاده ونحن لم نحتج إلى ذلك إلى اليوم.

---

١) انظر هذا القول في: البرهان ٦٩٠/١، المنخول ص ٣١٣، المستصفى ٣٥٢/٢، الوصول ٩٠/٢، الإحكام للآمدي ٣١٠/١، المسودة ص ٣٣٠، البحر المحيط ٥١٥/٤، إرشاد الفحول ص ٨٩.

٢) المنخول ص ٣١٣.

٣) المستصفى ٣٥٢/٢.

المطلب السادس
مفاد الإجماع المستند إلى دليل ظني

من الأمور المتقررة عند أكثر الأصوليين أن الإجماع لابد له من مستند يبني المجتهدون رأيهم عليه، ثم يقع الاتفاق بعد ذلك[1].

وهذا المستند قد يكون قطعياً، وقد يكون ظنياً؛ فإذا كان مستند الإجماع ظنياً فماذا يفيد هذا الإجماع؟

هذا مما وقع الخلاف فيه بين العلماء على ثلاثة أقوال:

❑ القول الأول:

أن الإجماع المستند للظن يفيد القطع.

قال أبو الحسين: «إذا حصل الإجماع على تعلق الحكم بالشبه أو دل على ذلك دليل قاطع، فيكون الموجب لكون الحق فيه واحداً والمنع من خلافه هو الإجماع...»[2].

وقال: «فأما الحكم المجمع عليه من جهة الاجتهاد فإنه قد صار مقطوعاً به كالمنصوص عليه»[3].

وقال أبو يعلى: «إنما يقع العلم إذا أجمعوا على الحكم المجتهد فيه بإجماعهم دون اجتهادهم»[4].

وقال الجويني: «إذا أجمعوا على حكم مظنون وأسندوه إلى الظن

---

1) التمهيد ٣/٢٨٥، شرح الكوكب المنير ٢/٢٥٩.
2) شرح العمد ٢/١٦٥.
3) المعتمد ٢/٦٣.
4) العدة ٣/١٠٢٣.

وصرحوا به فهذا أيضاً حجة قاطعة»[1].

وقال الغزالي: «أن تجمع الأمة على القطع في مسألة مظنونة فإذا قطعوا قولهم وقد كثر عددهم بحيث لايتصور منهم في طرد العادة التواطؤ على الكذب فهذا يورث العلم ... فإن اشتوروا وحكموا به قياساً فهذا قطع منهم لا في محله فيستدعي مستنداً قاطعاً بحكم العرف...»[2].

وقال أبو الخطاب: «ماذكروه حكم الاجتهاد مالم تتفق الأمة عليه فإذا اتفقت عليه لا يجوز مخالفته ويفسق من رده، ويقطع بصحته»[3].

وقال السمرقندي: «فكان اجتماعهم على حكم دليل الإصابة بيقين دفعاً للإحالة»[4].

وقال السمعاني: «إن كان النص خبر واحد وأجمعوا به كان الحكم ثابتاً بالظواهر، وكان نفي الاحتمال من الظاهر والقطع بصحته ثابتين بالإجماع»[5].

وقال ابن السبكي: «إذا أجمعوا على حكم وأسندوه إلى الظن وصرحوا به؛ فهذا أيضاً حجة قاطعة»[6].

وقال ابن مفلح: «يجوز الإجماع عن اجتهاد وقياس ... وحكم هذا القياس قطعي لعصمتهم عن الخطأ»[7].

وأصحاب هذا القول لهم طريقان في الاستدلال لقولهم:

---

1) البرهان ١/٦٨٠ وقد اشترط لصحته في ١/٦٩٤ انقراض العصر وهو ماعبر عنه بقوله «تطاول الزمان».

2) المنخول ص ٣٠٦ - ٣٠٩.

3) التمهيد ٣/٢٩٣.

4) ميزان الأصول ص ٥٤٥، والمسألة عنده في حالة وجود الاجتهاد.

5) قواطع الأدلة ٣/١٠٤٥.

6) الإبهاج ٢/٣٦٣.

7) أصول ابن مفلح ق٢ ص٩٩ - ١٠١.

○ الطريق الأول :

إثبات قطعية هذا الإجماع بالنصوص الشرعية الدالة على قطعية الإجماع، قال أبو الخطاب: «ماذكروه حكم الاجتهاد ما لم تتفق الأمة عليه؛ فإذا اتفقت عليه لا يجوز مخالفته ويفسق من رده ويقطع بصحته؛ لأن الأمة لا تجتمع على خطأ كذا قال عليه السلام»[1].

○ الطريق الثاني :

إثبات قطعية هذا الإجماع بالعادة، وأصحاب هذا الطريق سلكوا مسلكين:

الأول : أن عادة علماء هذه الأمة التشديد في الإنكار على من خالف الإجماع؛ ولو كان مستنداً إلى أمر ظني، كما عبر عن ذلك الغزالي بقوله: «يعلم ضرورة من التابعين تشديدهم النكير على من يبدي خلافاً؛ وهذا قطع منهم لا في محله»[2].

الثاني : أن العادة أنهم لايجمعون على أمر وينكرون على مخالفهم إلاّ إذا كان هناك دليل قاطع، فمستندهم في الحقيقة هو الدليل القاطع، وإن كان لم ينقل إلينا اكتفاء بالإجماع؛ قال الجويني: «إذا ألفيناهم قاطعين بالحكم لا يرجعون فيه رأياً ولا يرددون قولاً؛ فنعلم قطعاً أنهم اسندوا الحكم إلى شيء سمعي قطعي عندهم؛ ولا يبعد سقوط النقل فيه»[3].

ورد بعدم علمنا مستند الإجماع؛ ولو عرف استنادهم إلى قطعي لاكتفينا بالقطعي[4].

---

١) التمهيد ٣/٢٩٣، وانظر: نفائس الأصول ق٣ ص١٨٧.

٢) المنخول ص ٣٠٨.

٣) البرهان ١/٦٨٠ - ٦٨١.

٤) البحر المحيط ٤/٥١٣.

❑ القول الثاني :

أن الإجماع المستند إلى أمر ظني يفيد الظن.

قال الشاطبي: «قد يجتمعون على دليل ظني فتكون المسألة ظنية لا قطعية فلا تفيد اليقين لأن الإجماع إنما يكون قطعياً على فرض اجتماعهم على مسألة قطعية لها مستند قطعي»[1].

وقد نسب الزركشي هذا القول إلى ابن جرير الطبري فقال: «أما ابن جرير فقال: القياس حجة ولكن الإجماع إذا صدر عنه لم يكن مقطوعاً بصحته»[2].

ولعلهم يستندون في ذلك على مايأتي:

١ - أن الإجماع المستند إلى الظن قد وقع الخلاف فيه، فكيف يفيد المختلف فيه القطع؟[3].

ويجاب بأن الاختلاف لا ينفي القطعية، ولو اعتبر الخلاف في ذلك، لاعتبرنا خلاف أهل السفسطة في المحسوسات، وخلاف منكر الأخبار المتواترات.

٢ - أن القطع لا يستفاد من الظن.

وأجيب بأن القطع هنا لم يستفد من الظن بمجرده وإنما استفاده منه مع اقترانه بدليل قطعي وهو إجماع الأمة، كما أن اجتهاد العالم

---

١) الموافقات ٢/٥٠ - ٥١.

٢) البحر المحيط ٤/٤٥٢، ونقل عن بعض العلماء أن مذهب ابن جرير هو المنع من هذا الإجماع عقلاً.

٣) الموافقات ٢/٥٠.

لايلزم العمل به، فإذا حكم به القاضي كان لازماً[1].

☐ القول الثالث :

أن الإجماع المستند على الظن لا يفيد العلم ولا الظن.

ولعل هذا مبني على القول بعدم حجية هذا النوع من الإجماع.

وقد نقل أبو الحسين عن أبي هاشم[2] : « أنه يقول : إن عادة الصحابة جارية بأنها كانت لا تتفق على مخبر الخبر إذا كان من أخبار الآحاد، وإنما كانت تتفق إذا كان الخبر الوارد فيه طريقه العلم دون الظن »[3].

وهذا هو مذهب الظاهرية لأنهم لايرون صحة الاستدلال بالظنيات مطلقاً[4].

ونسب أيضاً لبعض الشيعة[5]، ولابن جرير الطبري[6].

واستدلوا على ذلك بأدلة، أهمها مايأتي :

١ - أن أفهام الناس متفاوتة في إدراك الظنيات والوقوف عليها، مما يحيل

---

١) الفصول ١٧٧/١، شرح اللمع ١٦٥/٢، العدة ١٠٢٣/٣، التمهيد ٢٩٣/٣، بذل النظر ص ٥٤٥، البحر المحيط ٤٤٣/٤.

٢) أبو هاشم عبدالسلام بن محمد بن عبدالوهاب الجبائي: أصولي معتزلي توفي سنة ٣٢١هـ، من مؤلفاته: «تفسير القرآن»، و «الجامع الكبير».
انظر: (المنتظم ٢٦١/٦، شذرات الذهب ٢٨٩/٢، وفيات الأعيان ٢٥٥/٢، معجم المؤلفين ٢٣٠/٥).

٣) شرح العمد ٢٧٧/١، ونسب لبعض المعتزلة في كشف الأسرار للبخاري ٤٨٢/٣.

٤) الإحكام لابن حزم ٥٣٤/١، البحر المحيط ٤٥٢/٤، الإحكام للآمدي ٣٢٦/١، كشف الأسرار للبخاري ٤٨٢/٣، واختيارهم لعدم حجيته لايدل على عدم إفادته للظن.

٥) الإحكام للآمدي ٣٢٦/١، كشف الأسرار للبخاري ٤٨٢/٣، شرح الكوكب المنير ٢٦١/٢.

٦) التمهيد ٢٨٨/٣، مجموع الفتاوى ١٩٦/١٩، الإحكام للآمدي ٣٢٦/١، المسودة ص٣٣٠.

اتفاقهم على إثبات الحكم بالظن، كما يستحيل اتفاقهم على اشتهاء طعام واحد في وقت واحد لاختلاف أمزجة الناس وطبائعهم[1].

وأجيب عن هذا الاستدلال بما يأتي :

أ - أن الظن إذاظهرت علاماته فلا يبعد اتفاق العلماء عليه، فتكون هذه العلامات داعية للجميع إلى الحكم به، كما يجوز اتفاقهم على ظن أن القبلة في أحد الجهات بعلامات ظاهرة.

ب - أن الخلق الكثير يتفقون على المصير إلى موضع الأعياد لما وجدت العلامات الدالة على أن صلاة الاستسقاء ستقام فيه.

فكذلك لا يمتنع اتفاق المجتهدين وهم أقل عدداً على حكم شرعي بناءً على الظن[2].

ج - اجتماع الناس على أكل طعام واحد في وقت واحد غير ممكن عادة، لعدم وجود داعٍ لذلك، بخلاف الأدلة الظنية فإن الدواعي متوفرة للحكم بها[3].

٢ - إجماع الأمة صواب مقطوع به، والظن يجوز على أهله الخطأ فكيف ينعقد الصواب المقطوع به في الإجماع، بناءً على مايجوز عليه الخطأ[4].

وأجيب بأن جواز الخطأ إنما هو في حالة انفراد بعض المجتهدين به، لكن عند اقترانه بالإجماع نعلم قطعاً انتفاء احتمال الخطأ عنه،

---

١) المعتمد ٢/٤٩٥، التمهيد ٣/٢٨٩، التقرير والتحبير ٣/١١٠.

٢) التمهيد ٣/٢٨٩ وقد جعل هذين الوجهين وجهاً واحداً.

٣) إحكام الفصول ص ٤٣٣، وانظر: التمهيد ٣/٢٨٩.

٤) الإحكام لابن حزم ١/٥٣٤.

لدلالة أدلة أخرى على ذلك[1].

ويترجح لديَّ أن الإجماع المستند على دليل ظني يفيد القطع لما يأتي:

١ - عموم أدلة قطعية الإجماع، بحيث يدخل فيها هذا النوع من الإجماع، ولا يصح الاعتراض بأن دلالة العام على أفراده ظنية، لأن هذه الأدلة تدل على أن كل إجماع فهو قطعي، بل تدل على أنه كلما وجد إجماع فهو قطعي، والقول بأن دلالتها ظنية، يبطل دلالتها بالكلية، إذ من المستحيل أن يدل دليل على قطعية شيء وظنيته في نفس الوقت، فإذا كان الاعتراض سيؤدي إلى المحال، فلا عبرة به.

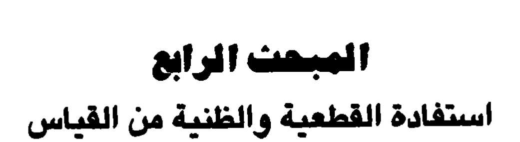
٢ - أن استدلالات الأقوال الأخرى ضعيفة لا تقوى على نفي القطعية عن هذا النوع من الإجماع.

٣ - أن القول بإفادته للظن يلغي فائدة هذا الإجماع، وفيه نسبة العبث للشارع وهو منزه عنه، لأن الظن مستفاد قبل ورود الإجماع، وجعل الشارع يقرر أن هذا الإجماع يفيد الظن المتقرر سابقاً نسبة للعبث إليه.

٤ - لئن كانت هناك احتمالات ترد على هذا الإجماع فإنها غير مستندة لدليل فلا تؤثر على قطعيته، كيف وهذا الإجماع تؤيده دلالة الدليل الظني الذي استند عليه الإجماع.

---

١) إحكام الفصول ص ٤٣٥، الإحكام للآمدي ٣٢٦/١، كشف الأسرار للبخاري ٤٨٢/٣، الفصول ١٧٧/١، شرح اللمع ١٦٥/٢، العدة ١٠٢٣/٣، التمهيد ٢٩٣/٣، بذل النظر ص ٥٤٥، البحر المحيط ٤٤٣/٤.



المبحث الرابع

استفادة القطعية والظنية من القياس

وفيه تمهيد وخمسة مطالب :

التمهيد : في تعريف القياس وحجيته .

المطلب الأول : مفاد القياس مطلقاً .

المطلب الثاني : مفاد القياس الجلي .

المطلب الثالث : مفاد القياس المبني على نفي الفارق .

المطلب الرابع : مفاد القياس المنصوص على علته أو المجمع عليها .

المطلب الخامس : مفاد القياس المستنبط العلة .

التمهيد

في تعريف القياس وحجيته

القياس لغة قيل : هو تقدير الشيء بالشيء[1] .

وقيل : المساواه، وقيل : يطلق عليهما[2].

وفي الاصطلاح قيل : هو رد فرع إلى أصل بعلة جامعة بينهما[3] .

وقيل : تحصيل حكم الأصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم[4] .

وأولى التعاريف : مساواة محل لآخر في علة حكم له شرعي لا تدرك من نصه بمجرد فهم اللغة[5] .

والقياس دليل من أدلة الشرع عند الجماهير ؛ وقال أهل الظاهر وبعض المعتزلة والشيعة بعدم صحة الاستدلال بالقياس في الأحكام الشرعية[6].

---

1) معجم مقاييس اللغة (قوس) ٥/٤٠، الصحاح (قوس) ٣/٩٦٨ .

2) لسان العرب (قوس) ٦/١٨٧ .

3) العدة ١/١٧٤، وشرح الكوكب المنير ٤/٦ .

4) المعتمد ٢/١٩٥، التمهيد ٣/٣٥٨ .

5) التحرير وشرحه : تيسير التحرير ٣/٢٦٤ .

6) التمهيد ٣/٣٧٩، الإحكام لابن حزم ٢/٣٦٨ .

المطلب الأول

مفـاد القياس مطلقـاً

يرى بعض العلماء أن القياس بجميع أنواعه لا يصلح لإفادة القطع؛ بل الصحيح منه إنما يفيد الظن مهما كان نوعه.

قال الشافعي: «وعلم اجتهاد بقياس على طلب إصابة الحق؛ فذلك حق في الظاهر عند قايسه، لا عند العامة من العلماء؛ ولا يعلم الغيب إلاّ الله»(١).

وقال الجصاص: «إذ لا يفضي بنا القياس إلى العلم بحقيقة مايؤدينا إليه من فروع الشريعة»(٢).

وقال أبو الحسين البصري: «مايثبت بالقياس والاجتهاد فطريقه الظن دون العلم» (٣).

وقال أبو يعلى: «القياس لا يؤدي إلى العلم وإن كثرت وجوه الشبه فيه» (٤).

وقال الباجي: «إنما طريق القياس غلبة الظن».(٥)

وقال الشيرازي: «والقياس مظنون» (٦).

---

١) الرسالة ص ٤٧٩، وانظر: جماع العلم ص ٨٧، والبحر المحيط ٢٨/٥.

٢) الفصول ٢١٤/١، وانظر منه: ٢١٥/١، ٣١٨/٢، ٨٩/٣.

٣) شرح العمد ٢٠٦/٢، وانظر منه: ٢٨٤/١، ٢٩١/١، ٣٦٤/١، ١٠٤/٢، والمعتمد ٢٣٩/١.

٤) العدة ٨٩٢/٣.

٥) إحكام الفصول ص ٤٦٢، مع أنه في المنهاج ص ١٥٨ جعل بعض القياس مفيداً للقطع.

٦) شرح اللمع ٣٨٩/١، وانظر منه: ١٥٥/١، ٣٨٨/١، ٦٨٦/٢، ٩٣٦/٢، وجعل بعض القياس مفيداً للقطع في شرح اللمع ٨٠٤/٢، والتبصرة ص ٤٤٩.

وقال السرخسي: «لأن القياس لا يكون موجباً قطعاً».[1]

وعلى هذا فهم يرون أن كل نوع من القياس إنما يفيد الظن عند صحته، وحينئذ لا أجدني محتاجاً لتكرير أقوالهم هذه عند كل نوع منه للتدليل على قولهم بإفادته للظن.

ويرى آخرون أن بعض أنواع القياس يفيد القطع.

قال الجويني: «والقدر اللائق بغرضنا أن نثبت مايعلم ثبوته على اضطرار من غير حاجة إلى نظر واعتبار؛ وهو كإلحاق صب البول في الماء الراكد بالبول فيه... ومن هذا الفن مايحتاج فيه إلى فكر قريب وهو ينقسم إلى الجلي البالغ وإلى ماينحط عنه؛ فالجلي كإلحاق الأمة بالعبد في الحديث الذي ذكرناه[2]، وسبب الوضوح أن ما منه اشتقاق العبد يتحقق في الأمة فإن[3] العبودية تجمعهما وقد يقال عبدة للأمة، فإذا انضم هذا إلى علم العاقل باستواء أثر العتق في العبد والأمة واعتقاد تماثل السريان فيهما وتشاكل عسر التجزئة ترتب على ذلك القطع بتنزيل الأمة منزلة العبد»[4].

وقال الغزالي: «القياس ينقسم إلى مظنون وإلى معلوم»[5].

---

1) أصول السرخسي ١٤٤/١، وانظر منه: ١٣٨/٢ و ١٤٠/٢، ١٤١/٢. وصرح به أبو الخطاب في التمهيد ٤٤٨/٣ و ٢٦/٤، وابن برهان في الوصول ٢٣٧/٢، والأسمندي في بذل النظر ص ٦٣٢، والرازي في المحصول ٢١٣/٢، ٢٨٨/٢، والآمدي في الإحكام ٤٧/٢، والسجستاني في الغنية ص ١٤٩، والتلمساني في مفتاح الوصول ص ١٥٤، وابن السبكي في الإبهاج ٣٨/١، وخالف ذلك في ٢٤/٣ و ٢٧/٣.

2) يريد حديث: «من اعتق شقصاً في عبد، أعتق كله إن كان له مال». أخرجه البخاري ١٨٥/٣ برقم (٢٥٠٤) كتاب الشركة: باب الشركة في الرقيق، ومسلم ١١٤٠/٢ برقم (١٥٠٣) كتاب العتق: باب ذكر سعاية العبد.

3) في المطبوع فإذا.

4) البرهان ٧٨٤/٢ - ٧٨٥.

5) المنخول ص ٣٣٤، وانظر منه: ص ٤٤١، والمستصفى ٥٩٣/٣، ٦٠٣/٣، وهذا يخالف مافي المنخول ص ٤، والمستصفى ١١٣/٢، حيث جعل القياس كله ظنياً.

وقال الآمدي: «وإن كان (العلة) غير منصوصة فإما أن يكون القياس قطعياً أو ظنياً...»[1].

وقال الطوفي: «القياس قد يكون قطعياً»[2].

وقال البيضاوي: «القياس إما قطعي أو ظني»[3].

وقال صفي الدين الهندي: «مهما علم النص الدال على علة الحكم كان الحكم معلوماً قطعاً فدليله قطعي لا محالة»[4].

وفي ظني أنه لايصح إيراد الأدلة هنا، وإنما يكون تحرير المسألة بتتبع كل ماقيل إنه يفيد القطع من أنواع القياس، فإذا وجدنا نوعاً واحداً من القياس يفيد القطع انتقضت دعوى الفريق الأول بأن القياس كله ظني، وإن لم نجد نوعاً كذلك صحت دعواهم.

---

١) الإحكام للآمدي ١٧٨/٣.

٢) شرح مختصر الروضة ٣١١/٣، وانظر منه: ٦٣٢/٢، ١٢٤/٣، ٢٢٣/٣، ٢٤٧/٣، ٣٠٤/٣.

٣) المنهاج ص ١٤٧، والأصفهاني في شرحه للمنهاج سلم بذلك في ٦٦٠/٢، وعارضه في ٤١/١.

٤) نهاية الوصول ق٢ ص٧٠٩، وانظر منه: ق٢ ص٢٠٤٩ و الفائق ١٩٧/٥، وقد أشار إلى هذا القول كل من: ابن قدامة في روضة الناظر ٨٣٣/٣، والقرافي في شرح تنقيح الفصول ص ٣٨٧، ونفائس الأصول ق٣ ص٦٢٣، والزركشي في البحر المحيط ٣٧٧/٣.

المطلب الثاني
مفاد القياس الجلي

قال الطوفي: « القياس الجلي فإنه يفيد القطع فلا يجوز خلافه»[١].

وذكر الزركشي أن بعض المتأخرين قسم الأدلة إلى قطعي، وظني بالاتفاق، وما فيه اختلاف هل هو قطعي أو ظني؟ وجعل من المختلف فيه القياس الجلي[٢].

والغزالي جعل لفظ القياس الجلي مبهماً يصدق على القطعي والظني، فقال: «وقال بعض أصحاب الشافعي: يجوز النسخ بالقياس الجلي، ونحن نقول: لفظ الجلي مبهم، فإذا أرادوا المقطوع به فهو صحيح وأما المظنون فلا»[٣].

وبتتبع كتابات العلماء عند تعبيرهم بـ « القياس الجلي» نجدهم يطلقونه على عدة معان أهمها مايأتي:

١ - القياس المنصوص العلة، قال الشيرازي: «فأما الجلي فكل قياس عرفت علته بدليل مقطوع به ولا يحتمل إلاّ معنى واحداً إما بالنص أو بالإجماع أو بالتنبيه وبعضها أجلى من بعض»[٤].

وقال أبو الخطاب: «فأما القياس الجلي فهو أن ينص الشرع على العلة أو تثبت بالإجماع»[٥].

٢ - القياس المبني على نفي الفارق؛ قال الجويني: « الجلي كإلحاق الأمة

---

١) شرح مختصر الروضة ١٢٤/٣.

٢) تشنيف المسامع ٣٢٧/١.

٣) المستصفى ١٠٩/٢-١١٠.

٤) شرح اللمع ٨٠١/٢، وانظر: اللمع ص ٥٥.

٥) التمهيد ٢٥/١ وانظر: الجدل لابن عقيل ص١١، روضة الناظر ٣٣٢/١ حيث أثبت النسخ به، الإحكام للآمدي ٥/٤، تيسير التحرير ٩٥/١، شرح مختصر الروضة ٢٢٣/٣.

بالعبد... وسبب الوضوح أن مامنه اشتقاق العبد يتحقق في الأمة...»[1].

وقال الطوفي: «القياس المذكور ... جلي قاطع من حيث هو في معنى أصله»[2].

٣ - قياس العلة سواء كانت العلة منصوصة أو مستنبطة، قال الغزالي: «حجة من فرق بين جلي القياس وخفيه وهي أن جلي القياس قوي... والخفي ضعيف؛ ثم حكى عنهم أنهم فسروا الجلي بقياس العلة» [3].

وقد يفسر بعض العلماء القياس الجلي بأكثر من معنى من المعاني السابقة [4].

ونظراً لوجود الاختلاف في حقيقة القياس الجلي -وبالتالي يصعب عليّ الحديث عن مفاد القياس الجلي في مطلب واحد- فإنني سأتكلم عن كل معنى في مطلب مستقل كالآتي:

١ - القياس المبني على نفي الفارق.

٢ - القياس المنصوص العلة.

٣ - القياس المستنبط العلة.

---

١) البرهان ٢/٧٨٤.

٢) شرح مختصر الروضة ٢/١٣٢، وانظر منه: ٣/٢٢٣، والإحكام للآمدي ٤/٥، شرح المنهاج ٢/٦٦٠، بيان المختصر ٣/١٤٠، شرح الكوكب المنير ٤/٢٠٧.

٣) المستصفى ٣/٣٤٧، وانظر: روضة الناظر ٢/٧٣٦، شرح تنقيح الفصول ص٢٠٣، شرح الكوكب المنير ٣/٣٧٧، و ٤/٢٠٧.

٤) ذكر في الإحكام للآمدي ٤/٥، وشرح مختصر الروضة ٣/٢٢٣ الأول والثاني، وذكر في شرح الكوكب المنير ٤/٢٠٧ الثاني والثالث.

المطلب الثالث

مفاد القياس المبني على نفي الفارق

اختلف العلماء في مفاد القياس المبني على نفي الفارق المؤثر على قولين :

القول الأول :

أن هذا النوع من القياس مفيد للقطع.

قال الجويني: «فالجلي كإلحاق الأمة بالعبد ... وسبب الوضوح أن مامنه اشتقاق العبد يتحقق في الأمة ... فإذا انضم هذا إلى علم العاقل باستواء أثر العتق في العبد والأمة واعتقاد تماثل السريان فيهما وتشاكل عسر التجزئة ترتب على ذلك القطع بتنزيل الأمة منزلة العبد» [١].

وقال: «إلحاق الشيء على قرب بالمنصوص عليه -وهذا الذي يسمى القياس في معنى الأصل -معلوم مقطوع به» [٢].

وقال الغزالي: «كون الأمة في معنى العبد لا يدركه إلا الفقيه المتثبت وذلك لا يخرجه عن كونه معلوماً»[٣].

وقال ابن قدامة: « الضرب الثاني أن يكون المسكوت مثل المنطوق كسراية العتق في العبد؛ والأمة مثله ... وهذا يرجع إلى العلم بأن الفارق

---

١) البرهان ٢/٧٨٤ - ٧٨٥.

٢) البرهان ٢/٨٧٣ وانظر منه: ٢/٨٧٧، ٢/١٢٣٩.

٣) المنخول ص ٣٣٧ وانظر منه ص ٣٨٠ و ص ٤٤١، والمستصفى ٢/١١٠، و ٢/٢١٠، و ٣/٥٧٧، و ٣/٥٩٧.

لا أثر له في الحكم، وإنما يعرف ذلك باستقراء أحكام الشرع في موارده ومصادره في ذلك الجنس؛ وضابط هذا الجنس ما لا يحتاج فيه إلى التعرض للعلة الجامعة بل بنفي الفارق المؤثر ويعلم أنه ليس ثم فارق مؤثر قطعاً، فإن تطرق إليه احتمال لم يكن مقطوعاً به بل يكون مظنوناً »[1].

وقال صفي الدين الهندي: « إلحاق المسكوت بالمنطوق بإلغاء الفارق يسمى تنقيح المناط . . . وهو يفيد القطع حتى يجوز نسخ القطعي به »[2].

وقال القرافي: «قد يقطع الناظر بعدم اعتبار خصوصيات المحال عادة وشرعاً وعقلاً . . . فتحصيل اليقين ليس عسراً بل كثير جداً »[3].

وقال الطوفي: « إن كون القياس المذكور ظنياً محل النزاع، فإنا لا نسلم أنه ظني بل هو جلي قاطع من حيث هو في معنى أصله »[4].

ويمكن الاستدلال لهذا القول بما يأتي :

١ - أن الأدلة الدالة على حجية القياس قطعية[5] فلا بد أن ينتج عن ذلك القطع ببعض أنواع القياس والقياس المبني على نفي الفارق هو أولى أنواع القياس بذلك.

٢ - أن مما ركزه الله في فطر الناس وعقولهم التسوية بين المتماثلين[6]، والعمل بما في الفطرة مقطوع به، فالقياس المبني على نفي الفارق مقطوع به.

٣ - أن القائس هنا يقطع بقياسه فإذا رأينا النار قد أحرقت خشبة واتضح

---

١) روضة الناظر ٨٣٣/٣.

٢) الفائق ٢٠٦/٥، وانظر: نهاية الوصول ق١ ص٢٠٤٩.

٣) نفائس الأصول ق ٩٦٠/٣ - ٩٦١.

٤) شرح مختصر الروضة ١٣٢/٢، وانظر منه: ٢٢٣/٣. وانظر: البحر المحيط ٥٠/٥.

٥) البحر المحيط ١٧/٥، وانظر: شرح الكوكب المنير ٢١٥/٤، ووجود الخلاف في القياس لا ينفي قطعية أدلته، فقد يقع خلاف فيما دليله قطعي، انظر ص: ٢٢٩ من هذا البحث.

٦) إعلام الموقعين ١٣١/١.

أنها قابلة للاحتراق علمنا قطعاً أن الخشبة الأخرى القابلة للاحتراق تحترق بالنار أيضاً، وإذا زنى زانٍ أقمنا عليه الحد قاطعين بذلك لعدم الفرق بينه وبين غيره من الزناة[1].

٤ - أن نفي الفارق قائم على استقراء الشريعة في مصادرها ومواردها والاستقراء التام دليل قاطع فكان هذا القياس قاطعاً[2].

القول الثاني :

أن هذا القياس لا يفيد إلاّ الظن .

ويظهر لي أن هذا مذهب من يرى إفادة القياس مطلقاً للظن[3] .

وقال القرافي: « الثامن (من طرق العلة) تنقيح المناط وهو إلغاء الفارق فيشتركان في الحكم ... والدليل على أنه حجة بهذا التفسير أن الأصل في كل مثلين أن يكون حكمهما واحداً؛ فإذا استوى صورتان ولم يوجد بينهما فارق؛ فالظن القوي القريب من القطع أنهما مستويان في الحكم »[4].

ويمكن الاستدلال لهذا القول بما يأتي :

١ - أن أكثر الناس لا يدركون هذا النوع من القياس وإنما يدركه الفقيه المتثبت، ولو كان قطعياً لأدركه كل الناس.

ويجاب عن هذا بأن عدم علمهم بالقطع بهذا القياس ليس دليلاً على العلم بعدم القطع به، وكم من مسألة حصل فيها دليل قاطع وأكثر الناس يجهلونه، فليس الجهل دليلاً .

---

١) نفائس الأصول ق٣ ص٩٦٠.

٢) المستصفى ٥٩٨/٣، روضة الناظر ٨٢٩/٣.

٣) إذا سلم أن نفي المفارق من القياس.

٤) شرح تنقيح الفصول ص٣٩٨ - ٣٩٩.

قال الغزالي: «كون الأمة في معنى العبد لا يدركه إلاّ الفقيه المتثبت وذلك لايخرجه عن كونه معلوماً»[1].

٢ - أن بعض العلماء قد خالف في حجية هذا النوع من القياس ولو كان قطعياً لما وجدت فيه المخالفة.

ويجاب عن هذا بأن الخلاف لا يناقض القطع، لأن المخالف قد تخفى عليه الأدلة فيخالف ويكون في نفس الأمر قطعياً.

٣ - أن الشرع قد فرق بين المتماثلين فمثلاً حرم النظر إلى الحرة وأباح النظر إلى الأمة[2]. ومن ثم فقد يكون المتماثلان مختلفين في الحكم.

وأجيب بأن التماثل المذكور إنما هو في الصور والأسماء. وليس هذا هو المراد شرعاً وإنما المعتبر هو التماثل من جهة المعاني[3].

ورفض ابن قيم الجوزية نسبة التفريق بين المتماثلات للشرع وأبطل كل مثال أورده الخصم[4].

٤ - أن الاقتصار على المذكور في الحكم دون ذكر مايماثله يرد عليه احتمال أن المراد تخصيص المذكور بالحكم، ومع الاحتمال لا يثبت القطع.

وأجاب الجويني بقوله: «كون العتق في العبد بمثابة كونه في الأمة، والرق فيهما أيضاً على وتيرة واحدة، وهذا معلوم قطعاً؛ ولا يمتنع أن ينص الفصيح على واحد من الأمثال، ويرغب عن التعلق بالألفاظ العامة ويجعل ماذكره مثالاً لحكم يؤسسه ... فيؤثر ضرب مثل لخفته عليه في

---

١) المنخول ص٣٣٧.

٢) شرح العمد ١/٢٨٢، المعتمد ٢/٢٣٠، الفقيه والمتفقه ١/١٥٢، التبصرة ص٤٢٣، شرح اللمع ٢/٧٦٧، الوصول ٢/٢٣٣، المحصول ٢/٢٩٣.

٣) الفصول ص١٠٢، التبصرة ص٤٢٣، المستصفى ٤/٢٦٤، التمهيد ٣/٤٠٤، شرح مختصر الروضة ٣/٢٧٣، إعلام الموقعين ٢/٥٦.

٤) إعلام الموقعين ٢/٥٦.

مجاري الكلام»[1].

ثم إن القطع لا ينتفي بمجرد الاحتمال.

وقد ذكر العلماء أن للشرع مقصوداً جلياً في ذلك، وهو تعبد العلماء بمعرفة أسرار الشرع وعلل الأحكام وإلحاق النظير بنظيره[2].

والذي يظهر لي ترجيح القول بقطعية القياس المبني على نفي الفارق لقوة أدلته وضعف أدلة مايقابله.

وليعلم بأن ذلك يشترط له شرطان حتى يتحقق القطع:

الأول: حصر الفوارق بين الأصل والفرع قطعاً.

والثاني: القطع بأن هذه الفوارق لا أثر لها في الحكم.

قال الغزالي: «إن تطرق الاحتمال إلى قولنا: لا فارق إلاّ كذا؛ بأن احتمل أن يكون ثمّ فارق آخر، أو تطرق الاحتمال إلى قولنا: لا مدخل له في التأثير؛ بأن احتمل أن يكون له مدخل لم يكن هذا الإلحاق مقطوعاً به بل ربما كان مظنوناً»[3].

---

1) البرهان ٢/١٢٣٩ - ١٢٤٠.

2) المستصفى ٤/٢٦٦، شرح مختصر الروضة ٣/٢٨٢.

3) المستصفى ٣/٥٩٨ - ٥٩٩.

المطلب الرابع

مفاد القياس المنصوص على علته أو المجمع عليها

إذا كان القياس منصوص العلة أو مجمعاً عليها ؛ فماذا يفيد؟

اختلف في ذلك العلماء على أقوال :

❑ **القول الأول :**

أن القياس الذي نص على علته أو أجمع عليها يفيد القطع.

قال الباجي : « أما إذا كانت علته (القياس) معلومة ودل الدليل على صحتها على وجه يوجب العلم جاز أن يثبت به ما طريقه العلم »(١) .

وقال الشيرازي : «فأما الجلي فكل قياس عرفت علته بدليل مقطوع به ولا يحتمل إلا معنى واحداً إما بالنص أو بالإجماع أو بالتنبيه وبعضها أجلى من بعض»(٢) ... إلى أن قال : «ويليه ماعرفت علته بالإجماع... فهذا الضرب في القياس حكمه حكم النص والإجماع؛ لأنه لا يحتمل إلا معنى واحداً ينقض به حكم الحاكم؛ كما ينقض بالإجماع والنص فيجب المصير إليه والعمل به»(٣) .

وقال النسفي : « القياس بعلة منصوصة قطعي »(٤) .

والطوفي يرى أن القياس الجلي قطعي(٥) ، ومن أنواع القياس الجلي عنده مانص على علته أو أجمع عليها(٦) .

---

١) المنهاج ص ١٥٢ .

٢) شرح اللمع ٨٠١/٢ .

٣) شرح اللمع ٨٠٤/٢ ، وانظر اللمع ص ٥٥ .

٤) كشف الأسرار ١٤/١ .

٥) شرح مختصر الروضة ١٢٤/٣ .

٦) شرح مختصر الروضة ٢٢٣/٣ . واختاره الجويني في البرهان ٨٧٨/٢ و ٨٨١ . وهذا هو الظاهر من قول أبي الحسين البصري في المعتمد ١٦٣/٢ ، حيث جعل القياس

ويمكن الاستدلال لهذا القول بما يأتي:

١ - أن العلة إذا كانت منصوصة؛ فإن العقل يسبق إلى القضاء بإلحاق الفرع بالأصل ضرورة[1]؛ مما يدلنا على أن هذا الإلحاق مقطوع به.

٢ - أن العلة الثابتة لو لم تفد القياس قطعاً لكان النص عليها عبثاً لا فائدة فيه، فالتعليل لا فائدة فيه إلاّ إذا كان القياس مراداً منه، والشرع منزه عن العبث قطعاً[2].

❑ القول الثاني:

التفريق من جهة القطعية والظنية بين أنواع هذا القياس بحسب النص الدال على العلية.

قال الغزالي في كلامه عن إثبات العلة بالأدلة النقلية: «أما مارتب على غيره بفاء الترتيب وصيغة الجزاء والشرط فيدل على أن المرتب عليه معتبر في الحكم لا محالة فهو صريح في أصل الاعتبار؛ أما اعتباره بطريق كونه علة أو سبباً متضمناً للعلة بطريق الملازمة والمجاورة أو شرطاً يظهر الحكم عنده بسبب آخر أو يفيد الحكم على تجرده حتى يعم الحكم المحالّ، أو يضم إليه وصف آخر حتى يختص ببعض المحالّ فمطلق الإضافة من الألفاظ المذكورة ليس صريحاً فيها»[3].

المنصوص العلة بنص قطعي مقدماً على خبر الواحد قال: «لأن النص على العلة كالنص على حكمها فكما لا يجوز قبول خبر الواحد إذا رفع موجب النص المقطوع به فكذلك في هذا الموضع».

وأجاز الغزالي النسخ بالقياس المنصوص العلة في المستصفى ١١١/٢، وعنده أن القياس لا ينسخ به إلاّ أن يكون قاطعاً انظر ١٠٩/٢، وكذلك ابن قدامة في روضة الناظر ٣٣٢/١، والآمدي في الإحكام ١٧٨/٣.

١) المعتمد ٢٣٩/٢، شرح العمد ٨/٢.

٢) انظر: شرح العمد ٨/٢، التمهيد ٤٣٠/٣، الفصول ص ١٤١.

٣) المستصفى ٦١١/٣.

وقال الرازي في الحديث عن الطريق الأول من الطرق الدالة على علية الوصف -وهو النص- : «ونعني بالنص ماتكون دلالته على العلية ظاهرة سواء كانت قاطعة أو محتملة، أما القاطع فما يكون صريحاً في المؤثرية وهو قولنا : «لعلة كذا» أو لسبب كذا ؛ أو لموجب كذا ، أو لأجل كذا . . . وأما الذي لا يكون قاطعاً فألفاظ ثلاثة : اللام ؛ وإن ، والباء »[1] .

وبالتأمل في هذا القول ظهر لي مايأتي :

١ - أن هذا القول لم يستدل أصحابه عليه بأي دليل، وقول لم يعضده الدليل حري بالاطراح، فالتفريق بين هذه الأنواع تحكم.

٢ - أنه ليس هناك ضابط دقيق يحدد لنا مايفيد القطع مما لا يفيده، ويدل على عدم انضباط الفرق في ذلك اختلافهم فيه، فالغزالي يرى أن بعض أنواع أدلة العلة النصية بطريق التنبيه والإيماء قطعي، والرازي يحصر القطع في بعض أنواع الصريح، مما يفهم منه أن مايدل على العلة بطريق التنبيه لا يدل على العلة بطريق القطع.

❑ **القول الثالث :**

أن القياس المنصوص العلة يفيد الظن.

قال الجصاص: « اسم الاجتهاد في الشرع ينتظم ثلاثة معانٍ: أحدها القياس الشرعي على علة مستنبطة أو منصوص عليها . . . وإنما صار هذا من باب الاجتهاد وإن كان قياساً من قبل أن تلك العلة لما لم تكن موجبة للحكم . . . وكان طريق إثباتها علامة للحكم الاجتهاد وغالب الظن لم يوجب

---

١) المحصول ٢/٣١١ .

ذلك لنا العلم بالمطلوب»[1].

وقال القرافي: «القياس تختلف مراتبه في الظنون؛ فالمنصوص علته يفيد الظن أكثر من المستنبطة علته»[2].

ويمكن الاستدلال لهم بما يأتي:

١ - أن غاية القياس المنصوص على علته أن يكون مماثلاً في الدلالة لدلالة العام على أفراده، ودلالة العام على أفراده ظنية فكذلك هذا النوع من القياس[3].

٢ - أن الاحتمالات واردة على الحكم الثابت بالقياس المنصوص على علته، ومن هذه الاحتمالات أنه لو قال رجل لآخر: اعتق عبدي فلاناً لأنه أسود، لم يجز له عتق كل عبد أسود، مما يدلنا على أن النص على العلة لا يفيد تعدية الحكم للفرع قطعاً[4].

ويمكن مناقشته بما يأتي:

١ - أن هذه الاحتمالات غير مستندة للأدلة فلا اعتبار بها.

٢ - أن الأدلة تدل على وجود فروق بين ماذكروه وبين مانص الشارع على علته، ومن هذه الفروق:

أ - أن هذا القائل لم يأمر بالقياس على كلامه، بخلاف الشارع.

ب - أن هذا القائل يجوز عليه وضع الكلام في غير موضعه فقد يكون إعتاقه لهذا العبد لعلة غير السواد فلم يجز القياس على كلامه، والله تعالى لا يضع الكلام في غير مواضعه، فإذا علل أجرينا

---

١) الفصول ص ٥٨.

٢) شرح تنقيح الفصول ص ٢٠٥ قاله في تقرير كلام الغزالي.

٣) انظر: روضة الناظر ٨٣١/٣، والإبهاج ٢٢/٣، وهذا على مذهب الجمهور.

٤) انظر: الفقيه والمتفقه ١٧٩/١، المستصفى ٢٦٧/٢، التمهيد ٤٠٩/٣.

الحكم في كل ماتوجد فيه العلة؛ وإلاّ لبطلت فائدته، وكان تعليله عبثاً، والعبث ممتنع على الشارع[1]، كما أن سكوت الشرع تقرير بخلاف سكوت غيره[2].

والذي يظهر لي أن دلالة القياس المنصوصة علته على حكم الفروع، مماثلة لدلالة العام على أفراده، ودلالة العام على أفراده قطعية حسب ماترجح لديّ[3]، ومن ثم فإن دلالة القياس المنصوصة علته كذلك.

---

1) التبصرة ص ٤٣٣، شرح اللمع ٢/٧٨٥، المستصفى ٢/٢٦٩.

2) شرح مختصر الروضة ٣/٢٨٥.

3) انظر ص ٣٢٩ من هذا البحث.

المطلب الخامس

مفاد القياس المستنبط العلة

القياس المستنبط العلة يقابل ماكان منصوص العلة من أنواع القياس مما جعل بعض العلماء يصدر حكماً عاماً بأن القياس المستنبط العلة يفيد الظن متى ماكان صحيحاً[1]، والأولى -في نظري- تناول كل طريق من طرق استنباط العلة على جهة الانفراد عن غيره من طرق استنباط العلة؛ ومن هنا سأجعل الحديث في هذا المطلب مقسماً إلى عدة مسائل، بحيث تكون كل مسألة خاصة بأحد طرق الاستنباط.

المسألة الاولى : السبر والتقسيم :

يراد بالسبر والتقسيم حصر أوصاف الأصل المقيس عليه، وإبطال ما لا يصلح منها لأن يكون علة، فيتعين أن يكون الباقي من الأوصاف هو العلـة[2].

واختلف العلماء في نوع دلالة السبر والتقسيم على العلة، هل هو قطعي أو ظني؟ على قولين:

❑ القول الأول :

أن السبر والتقسيم إياً كان نوعه يفيد الظن.

قال الجويني عن السبر والتقسيم: «وإذا استعمل في المظنونات فقد يثير غلبة الظن... والغالب على الظن أنه لو كان للحكم المتفق عليه علة

---

1) انظر: الفصول للجصاص ص ٥٨، المنهاج للباجي ص ١٥٨، البرهان ٨٨٢/٢، المستصفى ٥٨٣/٣ - ٥٨٤، روضة الناظر ٣٣٢/١، الإحكام للآمدي ١٧٨/٣ و ٥/٤، شرح مختصر الروضة ٢٢٣/٣.

2) شرح الكوكب المنير ١٤٢/٤.

لأبداها المستنبطون المعتنون بالاستثارة فتحصل من مجموع ذلك ظن غالب في مقصود السابر وهو منتهى غرض النظار في مسائل الظنون»[1] .

وقال الرازي: «لانزاع في أن التقسيم المنتشر لا يفيد اليقين لكنا ندعي أنه يفيد الظن»[2]. ولا يفهم من هذا أنه يرى أن المنحصر يفيد القطع، بدليل ماذكر من أدلة هنا، فقد استدل على ذلك بدليلين :

○ الأول :

أن الناظر إذا اجتهد وبحث عن الأوصاف ولم يطلع إلاّ على القدر المذكور؛ وتبين له فساد التعليل بجميع هذه الأوصاف سوى واحد منها، فإن حكمه بربط الحكم بهذا الوصف سيكون أقوى من ربطه بغيره من الأوصاف، وهذا هو حقيقة الظن.

○ الثاني :

أن جميع الأوصاف كانت معدومة ولا شك؛ بحيث إنها كانت يصدق عليها أنها لا توجب هذا الحكم، والأصل في كل أمر بقاؤه على ماكان؛ فهذا القدر يفيد ظن عدم التعليل بسائر الأحكام، ويحصل الظن بعلية هذا الوصف[3] .

○ والدليل الثالث لهذا القول :

أنه لو كان للحكم علة لذكرها العلماء المجتهدون، فلما لم يذكروها حصل لنا الظن بأن الحكم لا علة له إلاّ ماذكره المستنبطون؛ والمجتهد قد أبطل جميع الأوصاف إلاّ وصفاً واحداً بطريق الظن، مما يدلنا على أن

---

١) البرهان ٢/٨١٦.

٢) المحصول ٢/٣٥٤.

٣) المصدر السابق.

السبر والتقسيم يفيد الظن[1].

□ **القول الثاني :**

أن السبر والتقسيم قد يفيد القطع وقد يفيد الظن.

قال صفي الدين الهندي: « السبر والتقسيم إن دار بين النفي والإثبات وكان الدليل على نفي غير المعين قطعياً فحجة قطعية وإلاّ فظنية »[2].

وقال الأصفهاني: « السبر والتقسيم ... إذا كان مجتهداً فيرجع إلى ظنه فما غلب على ظنه حصر الأوصاف وبطلان البعض كفاه، وكلما كان الحصر والإبطال قطعيين كان التعليل قطعياً، وإن لم يكونا قطعيين أو يكون أحدهما قطعياً والآخر ظنياً كان التعليل ظنياً »[3].

ومن خلال ماسبق يتضح أنهم يستدلون بأن العمل بالسبر والتقسيم متى ماكان مبنياً على مقدمتين قطعيتين فقط، فإنه حينئذ يفيد القطع، لأن المبني على القطعيات قطعي.

ويظهر لي أن وجود القطع معدوم أو نادر؛ لأن السبر والتقسيم المبني على مقدميتن قطعيتين لا يكاد يوجد في الشرعيات، لكن متى ماوجد كذلك أفاد القطع.[4]

المسألة الثانية : الدوران وهو : الطرد والعكس .

الدوران هو أن يحدث الحكم بحدوث وصف وينعدم بعدمه.[5]

---

١) البرهان ٨١٦/٢.

٢) الفائق ١٩٧/٥، وانظر: نهاية الوصول ق٢ ص٨٣٧.

٣) بيان المختصر ١٠٣/٣، ١٠٤، وانظر: البحر المحيط ٢٢٢/٥ و المسودة ص ٣٢٦ حيث نسبه لابن برهان.

٤) انظر: شرح الكوكب المنير ١٤٦/٤.

٥) المنهاج للبيضاوي ص ١٥٥.

مما وقع الخلاف فيه بين العلماء: نوع دلالة الدوران على العلة؟
للعلماء في ذلك ثلاثة أقوال:

❑ القول الأول:

أن الدوران يفيد الظن بكون الوصف علة للحكم.

قال الجويني: «ولا يكاد يخفى على ذي بصيرة أن الطرد والعكس يغلب على الظن انتصاب الجاري فيهما علماً في وضع الشرع، فمن أنكر ذلك في طرق الظنون فقد عاند»[1].

وقال الرازي: «الدوران دليل العلية ظاهراً»[2].

وقال: «الدوران... عندنا أنه يفيد ظن العلية»[3].

وقال ابن قدامة عن الدوران: «ولأنه يغلب على الظن ثبوت الحكم مستنداً إلى ذلك الوصف»[4].

وهذا القول منسوب للأكثر[5] والمالكية[6] والشافعية[7].

ومن أدلة هذا القول:

١ - أن بعض الدورانات يفيد ظن العلية فوجب أن يكون كل دوران مفيداً

---

١) البرهان ٢/٨٣٩.
٢) المحصول ٢/٣٣١.
٣) المحصول ٢/٣٤٧.
٤) روضة الناظر ٣/٨٦٠.
٥) سلاسل الذهب ص ٣٨٧، البحر المحيط ٥/٢٤٣، شرح الكوكب المنير ٤/١٩٣، وانظر: الإحكام للآمدي ٣/٣٣٠.
٦) شرح الكوكب المنير ٤/١٩٣، وانظر: نفائس الأصول ق٣ ص٧١٣.
٧) شرح الكوكب المنير ٤/١٩٣، وانظر: البحر المحيط ٥/٢٤٣، وممن اختار هذا القول البيضاوي في المنهاج ص ١٤٧، وصفي الدين الهندي في الفائق ١/٦٣ و ٥/١٩٢، والقرافي في نفائس الأصول ق٣ ص٧١٣.

للظن، لأن من دعي باسم فغضب مع ندائه بهذا الاسم، وانتفى الغضب عند ندائه بغير هذا الاسم حصل الظن بأنه إنما غضب لأنه دُعي بهذا الاسم، وهذا الظن إنما حصل بالدوران، فالتسوية بين الدورانات في إفادة الظن من العدل المأمور به شـــرعاً[1].

٢ - أن تخلف الحكم عن العلة أو ثبوت العلة بدون الحكم قادح في العلة، وبذلك نظن عدم علية غير الوصف المدار، وبالمقابل يحصل الظن بعلية الوصف الثابت بالدوران[2].

٣ - أن العقلاء يستعملون الدوران في كثير من شؤونهم مثل إطباقهم على استعماله في أمر الأدوية والأغذية[3].

❑ القول الثاني:

أن الدوران لا يفيد العلة لا قطعاً ولا ظناً.

قال الآمدي: «إثبات العلة بالطرد والعكس وقد اختلف فيه... والذي عليه المحققون من أصحابنا وغيرهم أنه لا يفيد العلية لا قطعاً ولا ظناً وهو المختار»[4].

---

١) المحصول ٢/٣٤٩، روضة الناظر ٣/٨٦٠، الفائق ٥/١٩٢.

٢) نهاية السول ٤/١٣١، الإبهاج ٣/٨٠، الفائق ٥/١٩٢.

٣) الفائق ٥/١٩٢.

٤) الإحكام ٣/٣٣٠، واختاره ابن الحاجب كما في بيان المختصر ٣/١٣٥، وهو اختيار بعض الشافعية كما في البحر المحيط ٥/٢٤٤.

ومن أدلة هذا القول :

١ - أن بعض الدورانات لا تفيد العلية لا قطعاً ولا ظناً، فوجب أن تكون كل الدورانات كذلك.

وأجيب بأن عدم إفادة الدوران للعلية في بعض الصور إنما هو لوجود مانع من ذلك، وانتفاء الحكم عند وجود المانع لا ينفي كون الوصف علة[١].

٢ - أن الانعكاس ليس طريقاً للعلة لا ظناً ولا قطعاً باتفاق، وكذلك الطرد، وإذا كان كل واحد منهما لا يدل على العلة لا قطعاً ولا ظناً، فكذلك عند اجتماعهما.

وأجيب بأن المجموع قد يفيد حكماً لا تفيده اجزاؤه، فالدراهم المجتمعة تفيد الغنى، وواحدها لا يفيده[٢].

٣ - أن الوصف المدار يحتمل أن يكون وصفاً ملازماً للعلة أو جزءاً من أجزائها، وبذلك يمتنع أن يكون الوصف علة للحكم لا من طريق القطع ولا من طريق الظن.

وأجيب بأن هذا مجرد احتمال فلا عبرة به، إذ احتمال شيء آخر لا ينفي حصول الظن بالدوران، خصوصاً أن هذا الاحتمال لا دليل عليه[٣].

❏ القول الثالث :

أن الدوران يفيد العلية قطعاً.

وهو منسوب إلى بعض المعتزلة[٤].

---

١) المحصول ٣٤٩/٢، نفائس الأصول ق٣ ص٧١٣، نهاية الوصول ق١/١٥٤.

٢) المحصول ٣٤٩/٢.

٣) روضة الناظر ٨٦٠/٣، بيان المختصر ١٣٥/٣.

٤) المحصول ٣٤٧/٢، الإحكام للآمدي ٣٣٠/٣، البحر المحيط ٢٤٣/٥، سلاسل الذهب ص ٢٨٧، الإبهاج ٧٩/٣.

واستدل لهم بأن الدوران يفهم منه الصبيان العلة، كما لو وجد شخص يغضب من ندائه باسم معين فإنا نجد الصبيان ينادونه بهذا الاسم من أجل إغضابه مما يدل على أنهم فهموا علة غضبه بالدوران؛ مما يدلنا على أن الدوران يفيد العلة قطعاً، ولو لم يكن مفيداً للقطع، لما فهم ذلك منه من ليس أهلاً للفهم.

وأجيب بأنهم لم يفهموا العلة من مجرد الدوران ولكنهم فهموها بالتكرار، ومحل النزاع في الدوران وحده دون أن ينضم إليه شيء آخر[1].

ويظهر لي أن الجواب الأسلم أن يقال: إن الصبيان لا يقتصر إدراكهم على اليقين، بل قد يكون الصبيان فهموا التعليل هنا ظناً فعملوا به، فليس للبالغين اختصاص بالظن.

وقد تأول بعض العلماء هذا المذهب أن اليقين إنما يحصل إذا وجد مع الدوران مسلك آخر كالمناسبة[2].

ومن خلال ماسبق يترجح لديّ أن الدوران مفيد للعلية ظناً لسلامة أدلة هذا القول وتوجه المناقشة لأدلة غيره من الأقوال.

المسألة الثالثة: المناسبة.

يراد بجعل المناسبة مسلكاً من مسالك العلة: أن يكون الوصف المقرون بالحكم مناسباً بأن يكون في إثبات الحكم عقيب ذلك الوصف مصلحة[3].

أكثر من تكلم عن مفاد المناسبة يرى أن المناسبة تفيد ظنية العلة.

قال الغزالي: «المناسب ينقسم إلى مؤثر وملائم وغريب»[4]... ثم

---

١) ذكر هذا الدليل وهذا الجواب: الشوشاوي في رفع النقاب ق٢ ص٨٦٨، وأبو النور زهير في أصول الفقه ١٠٨/٤.

٢) شرح الكوكب المنير ١٩٣/٤، شرح المحلي على جمع الجوامع ٢٨٩/٢، التقرير والتحبير ١٩٧/٣، تعليل الأحكام للعنقري ص ٢٥٧.

٣) روضة الناظر ٨٤٨/٣.

٤) المستصفى ٦٢٠/٣.

قال: «ولا سبيل إلى الاقتصار على المؤثر؛ لأن المطلوب غلبة الظن... وأما المناسب الغريب فهذا في محل الاجتهاد ولا يبعد عندي أن يغلب ذلك على ظن بعض المجتهدين ولا يدل دليل قاطع على بطلان اجتهاده»(١).

إلى أن قال: «والظن على مراتب وأقواه: المؤثر؛ فإنه لا يعارضه إلاّ احتمال التعبد بتخصيص المحل، ودونه الملائم؛ ودونه المناسب الذي لا يلائم»(٢).

وقال الرازي: «المناسبة تفيد ظن العلية»(٣).

وقال ابن قدامة: «وقد قصر قوم القياس على المؤثر... قلنا: لا يصح ماذكروه لوجهين:... الثاني: أن المطلوب غلبة الظن وقد حصل»(٤).

وقال الآمدي عن التعليل بالمناسبة: «وإذا كان ذلك مظنوناً فيجب العمل به»(٥).

وقال الطوفي: «المتبع الظن وهو حاصل باقتران المناسب»(٦).

وقال صفي الدين الهندي: «المناسبة تفيد ظن العلية»(٧).

ويستدل الرازي لهذا الرأي بقوله: «إنا لما تأملنا الشرائع وجدنا الأحكام والمصالح متقارنين لا ينفك أحدهما عن الآخر؛ وذلك معلوم بعد استقرار أوضاع الشرائع، وإذا كان كذلك كان العلم بحصول هذا مقتضياً ظن حصول الآخر»(٨).

ويستدل له ابن قدامة بقوله: «إن إثبات الشرع الحكم على وفقه

---

١) المستصفى ٣/٦٢٤.
٢) المرجع السابق ٣/٦٣١.
٣) المحصول ٢/٣٣٢، وانظر: المنتخب ٢/٥٠٣.
٤) روضة الناظر ٣/٨٥٣ - ٨٥٤.
٥) الإحكام ٣/٣١٧.
٦) شرح مختصر الروضة ٣/٣٩٥، وانظر منه: ٣/٤٠٣.
٧) الفائق ٥/١٧٣.
٨) المحصول ٢/٣٣٢.

(المعنى المناسب) يشهد لملاحظة الشرع له »[1].

ويستدل الآمدي على ذلك بقوله: « الأحكام إنما شرعت لمصالح العباد؛ فإذا رأينا حكماً مشروعاً مستلزماً لأمر مصلحي فلا يخلو إما أن يكون ذلك هو الغرض من شرع الحكم؛ أو مالم يظهر لنا، لا يمكن أن الغرض ما لم يظهر لنا؛ وإلاّ كان شرع الحكم تعبداً وهو خلاف الأصل... فلم يبق إلاّ أن يكون مشروعاً لما ظهر، وإذا كان ذلك مظنوناً فيجب العمل به »[2].

ويشير الغزالي وابن قدامة إلى أن هناك من يرى أن المناسب الغريب لا يفيد الظن وإنما هو أمر موهوم.

وذلك لأن الحكم الشرعي قد يكون تعبدياً، ويحتمل أن يكون هناك مناسب آخر غير ماذكره المعلل، والشرع قد أناط حكمه بغير المذكور[3].

وأجيب عن هذا بأمرين :

١ - أن هذه الاحتمالات ترد على المؤثر والملائم كما ترد على المناسب الغريب، ومع ذلك لم تؤثر على إفادتهما للظنية فكذلك هو.

٢ - أن الأمر المظنون قد ترد عليه الاحتمالات، ولو لم ترد عليه الاحتمالات لكان مقطوعاً به[4].

وذهب بعض العلماء إلى أن المناسبة قد تفيد القطع وقد تفيد الظن[5].

ولكن ليس هناك ضابط صحيح لديهم يفرق بين مايفيد الظن وما يفيد القطع.

---

١) روضة الناظر ٣/ ٨٥٤.

٢) الإحكام ٣/٣١٧، وانظر ٣/ ٣٢٤.

٣) المستصفى ٣/٦٢٦، روضة الناظر ٣/ ٨٥٥.

٤) المستصفى ٣/٦٢٧.

٥) بيان المختصر ٣/١١٤، نفائس الأصول ق٣ ص٦٢٣.

ومن خلال ماسبق يترجح لديّ أن طريق المناسبة يفيد ظن العلية كما هو مذهب أكثر من وجدتهم تحدثوا في هذه المسألة.

المسألة الرابعة: الطرد.

الطرد في اللغة الإبعاد؛ واطّرد الأمر: تبع بعضه بعضاً وجرى[١]، وبعير مطرد: متتابع في سيره[٢].

وفي الاصطلاح: الطرد هو وجود الحكم بوجود العلة[٣].

والجماهير يرون أن الطرد لايدل على العلة لا قطعاً و لا ظناً.

قال أبو الحسين في طرق العلة الفاسدة: «ومنها قولهم: إن جريان العلة في معلولها دليل على صحتها، وهذا لايصح»[٤].

وقال أبو يعلى: «وأما الطرد فليس بدليل على صحتها»[٥].

وقال أبو إسحاق الشيرازي: «طرد العلة وجريانها في الأصول أينما وجدت لا يدل على صحتها»[٦].

وقال الجويني: «الطرد تحكم محض لا يعضده معنى ولا شبه»[٧].

وقال الغزالي في الرد على القائلين بالطرد: «المختار أن باب التحكم مسدود في الشرع وإنما أمر ببناء الأمر على معلوم أو مظنون والعلم لا مطمع به في هذا المقام وغلبة الظن لها في مطرد العادة مسلك لا يحصل

---

١) الصحاح (طرد) ٢/٥٠١ و ٥٠٢.

٢) لسان العرب (طرد) ٣/٢٦٦.

٣) العدة ١/١٧٧، وانظر: إحكام الفصول ص ٥٣، كشف الأسرار ٣/٦٤٤.

٤) المعتمد ٢/٤٥٠، وانظر منه: ٢/٢٥٩، ونسبه للمعتزلة والفقهاء في شرح العمد ٢/٦٥.

٥) العدة ٥/١٤٣٦. قال: «وهذا ظاهر قول أحمد -رحمه الله».

٦) شرح اللمع ٢/٨٦٤، وانظر: التبصرة ص ٤٦٠.

٧) البرهان ٢/٨٦٠.

دونه فالظن لا يغلب من غير سبب... والاطراد لا يغلب على الظن قطعاً»[1].

وقد استدلوا على ذلك بأن كون الوصف علة لا بد له من دليل، والوصف المطرد ليس له دليل على أنه علة[2].

وفي إثبات التعليل بالطرد إثبات للأصل -وهو العلة- بفروعها، ولايصح إثبات الأصل من خلال فروعه، لأن الفرض أن الفروع لم توجد إلاّ بعد وجود الأصل[3].

واستدلوا بأن الوصف الذي لا يصح التعليل به قد يطرد مع الحكم كما تطرد العلة الصحيحة ومثال ذلك قول بعضهم في إزالة النجاسة بالمائعات: مائع لا تكون فيه السباحة أو لا يصاد فيه السمك فوجب أن لا تزال به النجاسة كاللبن والمرق، وقول بعضهم في مس الذكر إنه مس آلة الحرث فلم ينقض الوضوء، كما لو مس المسحاة، ولا يشك عاقل أن هذا فاسد إذ لا علاقة للوصف بالحكم[4].

واستدلوا بأن الطرد نتيجة لكون الوصف علة، ولايصح أن تكون النتيجة دليلاً على العلية[5].

وذهب بعض الشافعية إلى أن الطرد يدل على العلية ظناً[6].

قال الرازي عن التعليل بالاطراد: «وهذا قول كثير من قدماء فقهائنا ومنهم من بالغ فقال: مهما رأينا الحكم حاصلاً مع الوصف في صورة واحدة

---

1) المنخول ص ٣٤٢، وانظر: المستصفى ٣/٦٣٥، لكنه في شفاء الغليل اختار أن قياس الطرد صحيح، انظر ص ٣٠٩.
2) شرح العمد ٢/٦٧.
3) شرح العمد ٢/٦٧.
4) العدة ٥/١٤٣٩، وانظر: شرح اللمع ٢/٨٦٤ و ٨٦٦.
5) شرح اللمع ٢/٨٦٥، التبصرة ص ٤٦١.
6) العدة ٥/١٥٣٧، شرح اللمع ٢/٨٦٤ ونسبه للصيرفي وكذلك في التبصرة ص ٤٦٠.

حصل ظن العلية»[1].

قال الغزالي: «قياس الطرد صحيح؛ والمعني به: التعليل بالوصف الذي لا يناسب... ربما تنفر طباع بني الزمان عن سماع مثل هذا الكلام لكثرة ماقرع مسامعهم من التشنيعات على الطردية وأصحابها... ونحن نقيم الدليل عليه ونبين أنه مقول به عند أكابر العلماء»[2].

واستدل أصحاب هذا القول بما يأتي:

١ - أن الوصف إذا لم يوجد مع وجود الحكم فإن ذلك يدل على أن الوصف ليس علة للحكم، فإذا كان الوصف موجوداً مع الحكم دلنا ذلك على أن الوصف علة على الحكم ظناً[3].

٢ - أن الوصف المطرد مع الحكم لو لم يكن علة له لبين الشارع ذلك، فلما لم ينف الشارع كون هذا الوصف علة للحكم دلنا على أن الوصف علة له[4].

٣ - أن النصوص الدالة على صحة العمل بالقياس، تشمل بعمومها ما كانت علته مستنبطة بطريق الطرد[5].

٤ - قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافاً كَثِيراً﴾[6].

فالمختلف لا يأتي في شرع الله، بل شرع الله متفق يصدق بعضه بعضاً، وكون العلة مطردة معناه أنها متفقة غير مختلفة فهي من شرع الله[7].

---

١) المحصول ٣٥٥/٢.
٢) شفاء الغليل ص ٣٠٩، إلاّ أنه قال: «فقد أرادوا بالشبه ماأردناه بالطرد» فلعله يرى أن لفظ الطرد يشملهما.
٣) شرح العمد ٦٦/٢، العدة ١٤٤٠/٥، شرح اللمع ٨٦٨/٢.
٤) شرح العمد ٦٦/٢، شرح اللمع ٨٦٩/٢.
٥) شرح العمد ٦٦/٢، شرح اللمع ٨٦٩/٢، المحصول ٣٥٨/٢.
٦) سورة النساء آية رقم ٨٢.
٧) شرح العمد ٦٦/٢، شرح اللمع ٨٦٨/٢، التبصرة ص٤٦٢.

٥ - أن الظن مستفاد عند إلحاق الصورة الواحدة بسائر الصور، كما إذا رأينا مركوب القاضي عند باب الأمير فإننا نظن وجود القاضي عند الأمير[1].

وأجيب عن هذه الأدلة بما يأتي:

١ - أن انتفاء قوادح العلة عن الوصف لا يدل على ان الوصف علة، فكون أحد القوادح لا يتجه إلى الوصف المطرد، لا يدلنا على أن هذا الوصف علة[2].

٢ - أن إثبات كون الوصف علة لا بد له من دليل، ولا يكفي لإثبات عليته أن نقول لم يدل دليل على فساد عليته، لأن انتفاء طريق الفساد عن الشيء لايدل على صحته[3].

٣ - أن تعدية الحكم بطريق العلة المطردة لا يسمى قياساً في الشرع، وإن صحت تسميته بذلك مجازاً في اللغة، والنصوص الدالة على صحة العمل بالقياس إنما تشمل القياس الشرعي، ومن ثم فهي لا تشمل تعدية الحكم بطريق العلة المطردة[4].

٤ - أما الآية فالمراد بها القرآن الكريم فقط[5]، بدليل أنه لا تصح نسبة كل ماسلم من التناقض إلى الله[6].

٥ - أن الظن لا يحصل بدون دليل عند إلحاق صورة بغيرها، وبدون دليل لا يحصل ظن.

---

١) المحصول ٣٥٦/٢، المنتخب ٥١٩/٢، ميزان الأصول ص ٦٠٥.

٢) شرح العمد ٦٩/٢، العدة ١٤٤٠/٥، المستصفى ٦٣٦/٣.

٣) شرح العمد ٦٩/٢، شرح اللمع ٨٦٨/٢ و ٨٦٩.

٤) شرح اللمع ٨٧٠/٢.

٥) شرح العمد ٧٣/٢.

٦) شرح اللمع ٨٦٨/٢، التبصرة ص ٤٦٢.

ومن خلال ماسبق يترجح لديّ أن الاطراد لا يدل على العلية لا ظناً ولا قطعاً لعدم الدليل الدال على صحة التعليل بطريق الاطراد، ولأن الاطراد شرط العلة وفرق بين شرط الشيء وطريقه الذي يستفاد بواسطته.

المسألة الخامسة : الشبه .

الشبه في اللغة : المثل، وأشبه الشيء الشيءَ ماثله[١] .

وفي الاصطلاح: الشبه هو الوصف غير المناسب، المستلزم للوصف المناسب[٢] .

اختلف العلماء في مفاد الشبه على قولين :

❑ القول الأول :

أن الشبه يفيد العلة ظناً .

قال الجويني: « النظر في الشبه يوقع في مستقر العادة غلبة الظن »[٣] .

وقال الغزالي: « الشبه مايغلب على الظن كونه في معنى الأصل »[٤] .

وقال الرازي عن الشبه: « أنه يفيد ظن العلية »[٥] .

وقال الآمدي: « اشتمال الوصف الشبهي على المصلحة أغلب على الظن من اشتمال الطردي عليها لأن الطردي مجزوم بنفي مناسبته، والشبهي متردد فيه... وإذا كان ذلك هو الغالب على الظن فالظن معمول به في الشرعيات »[٦] .

---

١) لسان العرب (شبه) ١٣/٥٠٣ .

٢) المحصول ٢/٣٤٥ (هذا تعريف لمسلك الشبه) .

٣) البرهان ٢/٨٧٤ وانظر منه ٢/٨٨٢ .

٤) المنخول ص ٣٨٠، وانظر: المستصفى ٣/٦٤٩ .

٥) المحصول ٢/٣٤٥، شرح تنقيح الفصول ص ٣٩٤، وبعض العلماء يسميه قياس الدلالة؛ انظر: الإحكام للآمدي ٣/٣٢٦ . ومن العلماء من يجعل قياس الدلالة يدخل تحته قياس الشبه وقياس المعنى (البرهان ٢/٨٨٠) .

٦) الإحكام ٣/٣٢٨ .

وقال ابن قدامة عن الشبه: «انه يثير ظناً غالباً يبنى على الاجتهاد... فيغلب على الظن ثبوت الحكم به...»[1].

وقال الطوفي: «الشبه وفي صحة التمسك به قولان لأحمد والشافعي والأظهر نعم لإثارته للظن»[2].

واستدل أصحاب هذا القول بما يأتي:

١ - أن المجتهد يظن أن هذا الوصف مستلزم للعلة، ولازم الشيء لا ينفك عن ملزومه، فإذا كان كذلك فإن المجتهد يظن وجود العلة عند وجود الوصف الشبهي، فالشبه مفيد لظن وجود العلة[3].

٢ - أن الحكم لا بد له من علة، والعلة إما هذا الوصف الشبهي وإما غيره، والوصف الشبهي له تأثير في الحكم بما يستلزم من الوصف المناسب، ولم يوجد هذا المعنى في سائر الأوصاف؛ فلا شك أن ميل القلب إلى إسناد الحكم إلى هذا الوصف أقوى من ميله إلى إسناد الحكم إلى غير ذلك الوصف، ومعنى ذلك أن الشبه مفيد لظن علية الوصف[4].

❑ القول الثاني:

أن الشبه لا يفيد العلة لا قطعاً ولا ظناً.

قال أبو إسحاق الشيرازي: «والأصح عندي أن قياس الشبه لا يصح»[5].

---

١) روضة الناظر ٨٧٢/٣.

٢) شرح مختصر الروضة ٤٢٤/٣، وانظر منه: ٢٤٧/٣. وممن اختار هذا القول صفي الدين الهندي في الفائق ١٧٣/٥، والبدخشي في مناهج العقول ٨٥/٣، وابن العلوي في نشر البنود ١٨٧/٢، وابن السبكي في الإبهاج ٦٨/٣.

٣) المحصول ٣٤٦/٢، شرح مختصر الروضة ٤٣١/٣.

٤) المحصول ٣٤٦/٢، الإحكام للآمدي ٣٢٨/٣.

٥) اللمع ص ٥٦، وانظر: شرح اللمع ٨٦٢/٢.

وقال السمرقندي: «الفاسد منها أنواع: منها ماذكرنا من قياس الشبه، وماذكرنا من قياس الطرد من غير بيان الأثر...»[1].

وقال عبدالعلي الانصاري[2]: «وأكثرهم (يعني الشافعية) على أنه -يعني الشبه- من المسالك وهو باطل قطعاً إذ ليس فيه مناسبة تفيد ظن العلية»[3].

وجاء في التلخيص: «والضرب الثاني من القياس قياس الشبه... وقد اختلف القائسون في هذا الضرب؛ فذهب المحققون إلى بطلانه... وذكر عن ابن..[4] أنه صحح قياس الشبه؛ ويؤثر ذلك عن الشافعي، قال القاضي -رضي الله عنه-: ولا يكاد يصح ذلك عن الشافعي -رضي الله عنه- مع علو رتبته في الأصول»[5].

بعض العلماء يرى أن الباقلاني يقول بأن قياس الشبه يفيد الظن ولكنه ليس حجة، لأن الأصل عدم العمل بالظن، ترك في صور خاصة لقيام الدليل على العمل بالظن فيها، وليس في قياس الشبه دليل على العمل بالظن فلا

---

١) ميزان الأصول ص ٦٥٦.
وأبطل ابن القيم في إعلام الموقعين ١٤٨/١ قياس الشبه وهو يريد به القياس الطردي والشبه الصوري لا المستلزم للعلية وصحح قياس الدلالة ١٣٨/١.

٢) أبو العياش عبدالعلي بحر العلوم محمد بن محمد نظام الدين اللكنوي الأنصاري: فقيه حنفي، أصولي.
توفي سنة ١٢٢٥هـ بمدراس.
من مؤلفاته: «شرح منار الأنوار»، و «شرح التحرير»، و «حاشية على شرح الصدر الشيرازي للهداية».
انظر: (إيضاح المكنون ٤٨١/٢، هداية العارفين ٥٨٦/١، الأعلام ٧١/٧، معجم المؤلفين ٢٦٢/١١).

٣) فواتح الرحموت ٣٠٢/٢، وانظر: تيسير التحرير ٥٤/٤.

٤) كلمة لم تتضح لي.

٥) التلخيص ق١٨١ و ١٨٢، وابن عقيل في الجدل ص١٢ اختار أنه غير حجة.

يكون حجة[1].

واستدل على عدم إفادة الشبه، لظن كون الوصف علة بما يأتي:

١ - أن الخلاف قد وقع في إفادة الشبه للظن فيحتاج في إثبات إفادته للظن إلى مسلك من مسالك العلة وبذلك لا يستقل الشبه في إثبات العلة لا ظناً ولا قطعاً بل لا بد من مسلك آخر معه، وإذا وجد المسلك الآخر لم نحتج إلى القول بالشبه[2].

٢ - أن الوصف الشبهي ليس مناسباً، وما ليس بمناسب فإنه مردود مالم يعضده مسلك آخر من مسالك العلة، والمسلك الآخر يستقل بإثبات علية الوصف[3].

والذي يترجح لديَّ هو أن الشبه يفيد ظن علية الوصف، لأن أدلة المانعين قائمة على المطالبة بالدليل، وقد سبق ذكر أدلة هذا القول، بل إن بعض من يمنع حجية قياس الشبه يسلم أنه يفيد الظن ولكنه لا يرى صحة العمل بالظن هنا، إلاّ أن الظن الناتج عن الشبه أضعف من الظن الناتج من غيره من مسالك العلة المعتبرة ومن ثم فهو أضعف المسالك، ومن هنا حُكي الإجماع على منع العمل به عند إمكان قياس العلة[4].

---

١) شرح تنقيح الفصول ص ٣٩٦، شرح مختصر الروضة ٤٣٣/٣.

٢) مناهج العقول ٨٣/٣، نشر البنود ١٨٧/٢.

٣) نهاية السول مع شرح البدخشي ٨٨/٣، الإبهاج ٧١/٣.

٤) البحر المحيط ٢٣٤/٥.

المطلب السادس

مفاد القياس العقلي

هل يفيد القياس العقلي القطع أو الظن؟

وقع الاختلاف في هذه المسألة على أقوال خمسة :

❑ القول الأول :

أن القياس العقلي قطعي.

قال الجصاص: « القياس العقلي... يفضي إلى العلم بموجباته في سائر الأحوال»[1].

وقال أبو الخطاب: «يقدم القياس الشرعي على القياس العقلي؛ والشرعي مظنون والعقلي معلوم»[2].

وقال السمرقندي: « القياس حجة في العقليات... فيكون الحكم الثابت ثم قطعياً »[3].

وقال الجويني: «قال الأصوليون: الأدلة العقلية هي التي يقتضي النظر التام فيها العلم بالمدلولات»[4].

ودليلهم: أن العقليات يعرف تأثيرها من خلال الحس والعيان والبديهة فيكون الحكم الثابت بها ثابتاً بطريق القطع[5].

ويستدل لهم بأن الناس يشتركون في العقل، فكان ماينتجه العقل متفقاً عليه[6]، والمتفق عليه شأنه أن يكون قطعياً.

---

١) الفصول ٢٢١/١، وانظر ٣٠/٢، ولكنه يرى أن منه ماهو جلي ومنها ماهو خفي، انظر ٣٦٩/٣ و ٣٧٣/٣.

٢) التمهيد ٤٤٨/٣.

٣) ميزان الأصول ص ٥٦٦، وانظر ص ٩ و ٣١٨.

٤) البرهان ١٥٥/١، وانظر: شرح اللمع ١٥٥/١.

٥) ميزان الأصول ص ٥٦٦.

٦) انظر: التبصرة ص ٤٠٢، شرح اللمع ١٠٠٩/٢.

❑ القول الثاني :

أن القياس العقلي لا يفيد إلا الظن.

قال صفي الدين الهندي : « الأكثر على صحة القياس في العقليات . . . ثم المحققون على أنه ظني»[1] .

ويستدل على ذلك بأن القياس العقلي لا بد فيه من جامع وهو إما العلة أو الشرط أو الدليل، وأقواها الجمع بالعلة، وهو غير مفيد للقطع لتوقفه على القطع بالعلة وبحصولها في الفرع، وحصول ذلك متعذر لورود الاحتمال القوي عليه[2] .

❑ القول الثالث :

أن منه ماهو قطعي ومنه ماهو ظني.

قال الغزالي : «وللظنون في العقول مسالك كما للعلوم»[3] .

لأن مقدمات القياس العقلي قد تكون ظنية وقد تكون قطعية؛ ومن ثم يختلف القياس العقلي قطعاً وظناً[4] .

❑ القول الرابع :

أن القياس العقلي مقطوع به ولكن الظفر به غير مقطوع به، فقد يظن المرء أن ماوجده قياس عقلي ولا يكون في حقيقة الأمر كذلك.

قال ابن برهان : «دليل العقل وإن كان مقطوعاً به إلا أن الظفر بدليل العقل غير مقطوع به»[5] .

---

١) الفائق ٥/١٢٨ و ١٣٠ .

٢) الفائق ٥/١٣٠ .

٣) المنخول ص ٤٥٧ .

٤) تقريب الوصول ص ٥٩ .

٥) الوصول ١/٢٨٢ .

ويستدل لذلك بما يأتي :

١ - لوكان الظفر بدليل العقل مقطوعاً به مع قطعية الدليل لما تصور وجود اختلاف في القضايا العقلية؛ ولكن العقلاء اختلفوا في قواعد العقائد وأصول الديانات، ولما وجد الاختلاف دلنا ذلك على أن الظفر بدليل العقل غير مقطوع به[١].

٢ - أن العقلاء يختلفون في الأقيسة العقلية بحيث يصحح أحد العقلاء قياساً عقلياً تجد أن غيره يخطئه ولا يعده قياساً عقلياً[٢].

□ القول الخامس :

أن القياس العقلي لا يفيد قطعاً ولا ظناً.

قال الشنقيطي [٣] : «مايسمونه الدليل العقلي ويزعمون أن انتاجه للمطلوب قطعي هو جهل وتخبط في الظلمات»[٤].

ويستدل على ذلك باختلاف العقلاء في القضايا العقلية فطائفة تدعي أن القياس العقلي القطعي يدل على قولها والأخرى تدعي أنه يدل على خلاف هذا القول[٥].

---

١) الوصول ١/٢٨٢.

٢) مجموع فتاوى ابن تيمية ٨/١٩.

٣) محمد الأمين بن محمد المختار بن عبدالقادر الشنقيطي: فقيه مالكي، مفسر أصولي.
ولد سنة ١٣٢٥هـ بشنقيط، وتوفي سنة ١٣٩٣هـ بمكة.
من مؤلفاته: «أضواء البيان في تفسير القرآن»، و «آداب البحث والمناظرة»، و «منع جواز المجاز في المنزل للتعبد والإعجاز».
انظر: (مشاهير علماء نجد ص٥١٧ و ٥٤٠، الأعلام ٦/٤٥، المستدرك على معجم المؤلفين ص ٦٠٧).

٤) المذكرة ص ١٠٥.

٥) المذكرة ص ١٠٥ وانظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ٨/١٩.

والذي يظهر لي أن القياس العقلي قطعي من جهة أصله، ولكن تعتريه الظنية من جهة الظفر به، والاختلاف بين الناس في بعض الأدلة العقلية لا يجعل جميع أقوالهم أدلة عقلية، والعقل في حقيقة الأمر إنما يصدق أحدها فهو الحجة العقلية، والأقوال الأخرى مما توهم أصحابها أن لها أدلة قياسية عقلية وليست كذلك في حقيقة الأمر، والخطأ ليس من الدليل العقلي، وإنما هو فيما توهم أنه دليل عقلي وليس كذلك[1].

ومما يدل على اختلاف الخلق في الظفر بالقياسات العقلية أن « العقول متفاوتة، والشبهات كثيرة، والشياطين لا تزال تلقي الوساوس في النفوس»[2].

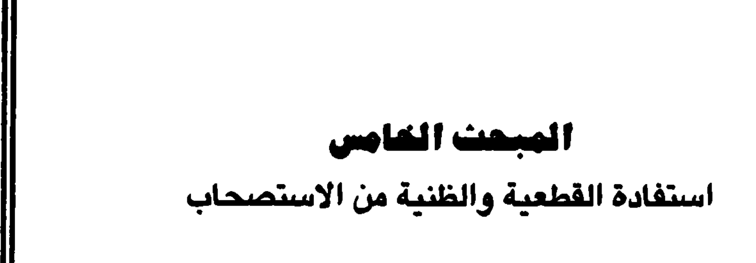
ومن أوضح الأدلة على أن القياس العقلي قد يفيد اليقين أن النصوص الشرعية جاءت باستخدام الأقيسة العقلية وان السلف والأئمة كانوا يستعملون القياس العقلي على النحو الذي ورد به القرآن[3].

---

١) للتوسع في الموضوع انظر رسالتي: الأصول والفروع من ص ١٤٠ إلى ص ١٦٦.

٢) شرح العقيدة الطحاوية ص ١٨٣.

٣) مجموع الفتاوى ٥٥/٤، و ٢٤٣/٩، الاستقامة ٣٢٦/١ و ٥٣٦/٢، درء تعارض العقل والنقل ٢٩/١، مختصر الصواعق المرسلة ص٧١.



المبحث الخامس

استفادة القطعية والظنية من الاستصحاب

ويحتوي على تمهيد وأربعة مطالب :

التمهيد : في تعريف الاستصحاب وذكر أنواعه.

المطلب الأول : مفاد استصحاب النفي الأصلي.

المطلب الثاني : مفاد استصحاب الوصف.

المطلب الثالث : مفاد استصحاب النص.

المطلب الرابع : مفاد استصحاب الإجماع.

تمهيـد
في تعريف الاستصحاب وذكر أنواعه

الاستصحاب طلب الصحبة وهي في اللغة: المقارنة والمقاربة؛ وكل شيء لاءم شيئاً فقد استصحبه[1].

وأما في الاصطلاح فقد عرّفه العلماء بعدة تعريفات اختلفت ألفاظها واتفقت معانيها ومن ذلك: أن الاستصحاب هو استدامة إثبات ماكان ثابتاً أو نفي ماكان منفياً[2].

وقيل: التمسك بدليل عقلي أو شرعي لم يظهر عنه ناقل مطلقاً[3].

وللاستصحاب صور :

- إحداها : استصحاب الوصف المثبت للحكم حتى يثبت خلافه.
- الثانية : استصحاب الدليل من جهة عدم نسخه أو عمومه.
- الثالثة : استصحاب النفي الأصلي ويشمل استصحاب براءة الذمة واستصحاب الإباحة الأصلية.
- الرابعة : استصحاب الحكم الثابت بالإجماع في محل الخلاف.

وزاد المعتزلة صورة خامسة هي استصحاب الحكم العقلي[4]

---

١) معجم مقاييس اللغة (صحب) ٣/٣٣٥، لسان العرب (صحب) ١/٥٢٠.

٢) إعلام الموقعين ١/٣٣٩.

٣) شرح الكوكب المنير ٤/٤٠٣.

٤) انظر: إعلام الموقعين ١/٣٣٩، والبحر المحيط ٦/٢٠ - ٢٦.

المطلب الأول
مفاد استصحاب النفي الأصلي

استصحاب النفي الأصلي سواء كان استصحاباً للإباحة الأصلية أو لبراءة الذمة، ماذا يفيد؟

اختلف العلماء في ذلك على ثلاثة أقوال :

❑ القول الأول :

أن استصحاب النفي الأصلي ظني.

قال الجصاص: « ان العقل وإن دل على إباحة أشياء في الجملة؛ فإنا متى قصدنا إلى استباحة شيء منها بعينه فإنما نستبيحه من طريق الاجتهاد وغالب الظن»[1].

وقال الرازي: «هذا الحكم كان معدوماً وذلك يقتضي ظن بقائه على العدم، والعمل بالظن واجب»[2].

وقال الطوفي: « المقطوع به في البراءة الأصلية إنما هو مجرد عدم اشتغالها بالحق المدعى به، أما دوام ذلك العدم إلى حين الدعوى فلا قاطع به . . . »[3].

وقال الأصفهاني: « الأدلة السمعية إما متفق عليها . . . وإما مختلف فيها كالاستحسان والاستصحاب . . . والمختلف فيها لا تفيد إلاّ الظن عند

---

١) الفصول ٢/٣١٨ وانظر: ١/١٦٤ و ٢/٣٦٥.

٢) المحصول ٢/٥٨٩.

٣) شرح مختصر الروضة ٣/١٦٠.

من يقول بها»[1].

وقال الزركشي: «وقسم بعض المتأخرين الأدلة تقسيماً حسناً... ما اتفق على أنه قطعي... وما اتفق على أنه ظني كالاستصحاب»[2].

واستدلوا على ذلك بما يأتي:

١ - أن من شرط الحكم بالإباحة الأصلية أن يظن المكلف أنه لا ضرر يلحقه بمواقعة هذا المحكوم عليه، ولا طريق له للقطع بذلك، مما يدلنا على أن استصحاب النفي الأصلي إنما يفيد الظن[3].

٢ - ان احتمال ورود الدليل المعارض للنفي الأصلي وارد، بل إن هناك صوراً كثيرة ورد عليها الدليل المغير للإباحة الأصلية ولبراءة الذمة، فإذا كان احتمال ورود المغير له قوياً فلا يمكن أن نستفيد منه القطع، بل إنما نستفيد الظن[4].

٣ - أن الاستصحاب من الأدلة المختلف فيها، والمختلف فيه لا يصل إلى رتبة القطعيات بل أعلى مايصل إليه هو رتبة الظنيات[5].

ويمكن أن يجاب بأن استصحاب النفي الأصلي مجمع عليه[6]، وبأن الاختلاف لا يضاد القطعية[7].

٤ - أن الإجماع واقع على أن الاستصحاب ظني[8].

---

١) شرح المنهاج ٤١/١.

٢) تشنيف المسامع ٣٢٦/٢، وانظر: البحر المحيط ٣٦/٦، واختار هذا القول التلمساني في مفتاح الوصول ص ١٢٦.

٣) الفصول ١٦٤/١ و ٣١٨/٢.

٤) المعتمد ١٠٨/٢، شرح مختصر الروضة ١٦٠/٣.

٥) شرح المنهاج ٤١/١، نهاية السول ٤١/١.

٦) العدة ١٢٦٢/٤.

٧) انظر ص ٢٢٩ من هذا البحث.

٨) تشنيف المسامع ٣٢٦/٢.

وحكاية الخلاف في هذه المسألة وذكر الأقوال فيها قد استوفيته هنا فادعاء الإجماع مع ذلك لا يصح.

❑ القول الثاني:

أن الإباحة الأصلية وبراءة الذمة مقطوع بهما.

قال أبو يعلى: «موجب العقل في باب الإباحة ونحوها يدفعه القياس وخبر الواحد وإن كان موجب العقل ثابتاً من جهة توجب العلم»[1].

وقال الشيرازي: «براءة الذمة مقطوع بها مالم يرد دليل من جهة الشرع»[2].

وقال الغزالي: «البراءة الأصلية مقطوع بها»[3].

وقال أبو الخطاب: «الأشياء إذا أباحها العقل أو الأصل، فإنه يقطع بإباحتها بذلك»[4].

وقال الرازي: «البراءة الأصلية دليل قاطع»[5].

وقال الآمدي: «البراءة الأصلية متيقنة»[6].

ويستدل على ذلك بأن دلائل العقل المبقية على النفي الأصلي آكد في ثبوتها من دلالة اللفظ، لأن اللفظ قد يطلق ولا يراد به حقيقته، ولا يجوز وجود دليل العقل عارياً من مدلوله، واللفظ قد يفيد القطع، فدليل العقل يفيد القطع لأنه أقوى من دلالات الألفاظ[7].

---

١) العدة ٣/٨٩١.
٢) شرح اللمع ١/٣٨٩، وانظر: التبصرة ص ١٤١.
٣) المستصفى ٢/١٠٧ وانظر: ٣/٥٦٤.
٤) التمهيد ٢/١١١.
٥) المحصول ٢/٢٩٥.
٦) الإحكام للآمدي ٤/١٥.
٧) الفصول ١/١٦٣، و ٢/٣٠.

❑ القول الثالث :

أن استصحاب النفي الأصلي قطعي إذا جزم بعدم المغير له، ظني إذا لم يجزم به.

قال الغزالي: « انتفاء الدليل السمعي قد يعلم وقد يظن، فإنا نعلم أنه لا دليل على وجوب صوم شوال ولا على وجوب صلاة سادسة؛ إذ نعلم أنه لو كان لنقل وانتشر ولما خفي على جميع الأمة؛ وهذا علم بعدم الدليل ... أما الظن فالمجتهد إذا بحث عن مدارك الأدلة في وجوب الوتر والأضحية وأمثالهما فرآها ضعيفة؛ ولم يظهر له دليل مع شدة بحثه وعنايته بالبحث غلب على ظنه انتفاء الدليل؛ فنزل ذلك منزلة العلم في حق العمل؛ لأنه ظن استند إلى بحث واجتهاد؛ وهو غاية الواجب على المجتهد »[1].

وقال ابن قدامة: « انتفاء الدليل قد يعلم وقد يظن؛ فإنا نعلم أنه لا دليل على وجوب صوم شوال ولا صلاة سادسة؛ إذ لو كان لنقل وانتشر ولم يخف على جميع الأمة؛ وهذا علم بعدم الدليل لا عدم علم بالدليل؛ وأما الظن فإن المجتهد إذا بحث عن مدارك الأدلة فلم يظهر له مع أهليته واطلاعه على مدارك الأدلة وقدرته على الاستقصاء وشدة بحثه وعنايته غلب على ظنه انتفاء الدليل؛ فنزل ذلك منزلة العلم في وجوب العمل؛ لأنه ظن استند إلى بحث واجتهاد، وهذا غاية الواجب على[2] المجتهد »[3].

وقال صفي الدين الهندي: « استصحاب الحال حجة عندنا ... وهو يفيد القطع حيث يقطع بعدم الناقل كنفي وجوب صلاة سادسة؛ والظن حيث يظن ذلك »[4].

---

١) المستصفى ٤٠٧/٢ - ٤٠٨.

٢) في المطبوع سقط : على.

٣) روضة الناظر ٥٠٦/٢.

٤) الفائق ٢٣٨/٦ و ٢٣٩، واختار هذا القول القرافي في نفائس الأصول ق١ ص١١٧٣، وابن السبكي في الإبهاج ١٦٩/٣، وابن تيمية في الفتاوى ٣٤٢/١١.

وهذا القول تجتمع عليه أدلة القولين السابقين، لذا فهو أرجحها عندي.

لكن بقي هنا أمر، وهو أن الحنفية يرون عدم صلاحية الاستصحاب للاحتجاج به؛ قال السمرقندي: «إذا ثبت هذا فكان التمسك باستصحاب حال العقل في انتفاء الأحكام وبراءة الذمم عن الشغل بالوجوب تمسكاً بالجهل الثابت بعدم الدليل مع ورود الدليل الشرعي بعد المبعث وأنه فاسد»[1].

فهل عدم اعتبارهم لهذا الاستصحاب لأنه لا يفيد الظن أو لأن الظن المستفاد منه غير معمول به أثناء الاحتجاج؟

والذي يترجح لديَّ هو الاحتمال الثاني بدليل قول البخاري: «فإن قيل: إن لم يحصل العلم بالبقاء فقد حصل الظن الغالب... قلنا لا نسلم أن كل ظن معتبر في الشرع، بل المعتبر هو الدليل الظني الذي قام دليل قطعي على اعتباره»[2].

ويدل على ذلك أن الحنفية يجيزون الاستدلال به في غير المناظرة؛ فهو عندهم «يصلح لإبداء العذر وللدفع ولا يصلح للاحتجاج به على غيره»[3]، وبعبارة أخرى: «هو حجة للدفع لا للإلزام»[4].

---

١) ميزان الأصول ص ٦٦٤، وانظر: أصول السرخسي ٢/١٤٠.

٢) كشف الأسرار للبخاري ٣/٦٦٧.

٣) أصول السرخسي ٢/٢٢٢، وانظر: الغنية ص ٢٤.

٤) بذل النظر ص ٦٧٥، وانظر: فتاوى ابن تيمية ١٦/٢٣، وإعلام الموقعين ١/٣٣٩.

المطلب الثاني
مفاد استصحاب الوصف

إذا أثبت الشارع حكماً مرتباً على وصف، فإننا نستصحب بقاء هذا الوصف ليبقى الحكم على ما كان عليه حتى يأتي مايغيره.

وقد حكي في هذا النوع من الاستصحاب الاتفاق على وجوب العمل به.[1]

وهم يعملون بهذا النوع من الاستصحاب لأنه مفيد للظن عندهم.

قال أبو يعلى: «يجب استصحاب حكم الحال السابق في حال الشك مثل الشك في الحدث بعد الطهارة... لأن الظاهر بقاؤه وعدم حدوث المشكوك فيه».[2]

وقال الرازي: «الاستصحاب: وهو ان علمنا بثبوته في الحال يقتضي ظن وجوده في الزمان الثاني»[3].

وقال القرافي: «الاستصحاب ومعناه أن اعتقاد كون الشيء في الماضي أو الحاضر يوجب ظن ثبوته في الحال أو الاستقبال».[4]

ويستدل الآمدي لهذا القول بعدة أدلة منها:

١ - أن الإجماع منعقد على أن الإنسان إذا شك في وجود الطهارة ابتداءً لا تجوز له الصلاة وإذا شك في بقائها جازت له الصلاة، مما يدلنا على أن الاستصحاب للحال معمول به.

٢ - أن العقلاء وأهل العرف إذا تحققوا وجود شيء أو عدمه وله أحكام خاصة به، فإنهم يسوغون القضاء بها في المستقبل من زمان ذلك

---

١) إعلام الموقعين ٣٣٩/١، البحر المحيط ٢٠/٦، المحصول ٥٥٩/٢.

٢) العدة ٨٣/١.

٣) المحصول ٥٥٩/٢ وهذا يمثل أحد نوعي الاستصحاب، وانظر: ٥٥٨/٢.

٤) شرح تنقيح الفصول ص ٤٤٧، وانظر: نفائس الأصول ق٢ ص ١٥٠٤.

الوجود أو العدم، ولولا أن الظن مفيد لبقاء ماكان على ماكان لما ساغ لهم ذلك.

٣ - أن ظن بقاء الوصف على ماهو عليه أغلب من ظن التغير، لأن التغير يطلب أموراً لا يطلبها الإبقاء، و لا يخفى أن حصول ما يتوقف على أمور قليلة أغلب على الظن مما يتوقف على أمور أكثر.

٤ - أن الأوصاف أعراض، وغلبة الظن ببقاء العرض أكثر من تغيره فكان دوامه أولى، لأن بقاء العرض مستغن عن وجود المؤثر، وأما زواله فمحتاج لوجود المؤثر، ولتحقق تأثيره، وتأثر العرض به ووجود شروطه ومقتضياته وانتفاء موانعه مما يدل على أن غلبة الظن متحققة في إثبات الأعراض على ماهي عليه[١].

إلا أنه قد يشكل على ذلك قول الفقهاء: اليقين لا يزول بالشك[٢]، لأن الوصف كان متيقناً وبتغير الزمان يحصل الشك في بقائه فعند استصحاب الوصف هل يبقى متيقناً؟

ويجيب عن ذلك الجويني بقوله: «قول الفقيه يستصحب يقين الطهارة فيه تجوز؛ فإن اليقين لا يصحب الشك؛ فليس المعنى بقولهم: لا يترك اليقين بالشك أنهم على يقين مع التردد في الحدث؛ ولكن المراد به أن ماتقدم من الطهر يقين فيبقى الحكم على ماتيقناه»[٣].

ويظهر أن مذهب الحنفية في استصحاب النفي الأصلي هو مذهبهم في استصحاب الوصف، فإذا كانوا يرون أن استصحاب النفي الأصلي يفيد

---

١) الإحكام ١٣٣/٤ - ١٣٤.

٢) الأشباه والنظائر للسيوطي ص٥٠، الأشباه والنظائر لابن نجيم ص٦٠.

٣) البرهان ١١٣٨/٢ - ١١٣٩.

الظن، فذلك هو رأيهم في استصحاب الوصف[1].

وأبو الحسين البصري لا يرى صحة الاحتجاج باستصحاب الوصف ونعته بقوله: «وهذا باطل»[2].

وعند النظر في هذا القول يظهر لنا إشكالان:

الأول: هل قوله هذا منطلق من أن استصحاب الوصف لا يفيد الظن؟ أو من أن الظن المستفاد منه لا يصح بناء الحكم عليه؟

الثاني: أظن أن قائل هذا القول قد غفل عن تطبيقه واقعياً، لصعوبة إيجاد الأدلة المفيدة لبقاء الحكم في قضايا عديدة فيترتب على عدم الأخذ بهذا النوع من الاستصحاب ضياع الحقوق[3].

---

1) الآمدي في الإحكام ١٣٢/٤ يرى أن الحنفية يرون بطلان هذا النوع من الاستصحاب، بينما كلام الحنفية في صحة استصحاب الحال للدفع دون الإثبات يشمل هذا القسم من الاستصحاب، انظر: أصول السرخسي ٢٢٤/٢، بذل النظر ص ٦٧٤.

2) المعتمد ٣٢٥/٢.

3) قال الرازي في المحصول ٥٥٩/٢: «لو تأملنا لقطعنا بأن أكثر مصالح العالم ومعاملات الخلق مبني على القول بالاستصحاب».

المطلب الثالث

استصحاب النص الشرعي

لفظ النص هنا ليس مقابلاً للفظ الظاهر والمجمل، وإنما يراد به الدليل الملفوظ بحيث تستصحب دلالته في إثبات الحكم فلا يقال بنسخه ولا بتخصيصه إلا بدليل، ولم يعبر عنه باستصحاب الدليل الشرعي، لأن استصحاب الإجماع يفرد بالبحث في مسألة مستقلة.

والمقصود هل استصحاب النص مفيد لليقين أو للظن؟ على قولين :

❑ القول الأول :

أن استصحاب النص مفيد للقطع.

قال ابن حزم : «والفرض على الجميع الثبات على ماجاء به النص مادام يبقى اسم ذلك الشيء المحكوم فيه عليه؛ لأنه اليقين»[1].

ويدل لذلك أن المكلفين يقطعون بأشياء عديدة بناءً على استصحاب النص، ومن ذلك قطعهم بوجوب الصلاة والزكاة في أزمنة مابعد النبوة، وقطعهم ببقاء نبوة الأنبياء بناء على هذا الاستصحاب[2].

ولأننا نقطع بأن هذا الدين لازم لكل حي في جميع الأزمان، مما يدلنا على أن تبدل الزمان عند استصحاب النص لا ينفي القطع[3].

❑ القول الثاني :

أن استصحاب النص يفيد الظن.

قال الرازي: «نحن سوينا بين الزمانين في الحكم بناء على ماذكرنا من

---

١) الإحكام ٢/٥.

٢) الإحكام لابن حزم ٢/٦.

٣) الإحكام لابن حزم ٢/٧.

أن العلم بثبوته في الحال يقتضي ظن ثبوته على ذلك الوجه في الزمان الثاني، والعمل بالظن واجب»[1].

ودليل ذلك أن الاستصحاب أمر عام يشمل كل شيء، وإذا كثر عموم الشيء كثرت مخصصاته، وما كثرت مخصصاته ضعفت دلالته[2].

ويترجّح لديّ القول الأول، لأن القول الثاني مبني على أن الاحتمال وارد على هذا النوع من الاستصحاب، ولكن ورود مجرد الاحتمال لا ينفي القطعية، ولأنه يلزم عليه عدم القطع بشيء بعد زمن النبوة، لأن مبنى أدلة أهل هذه الأزمان هو الاستدلال باستصحاب النصوص، وهم يقطعون بأشياء عديدة بناء على هذا الاستصحاب. لكن هذا القطع إنما يستفيده من كان لديه قدرة على معرفة عدم المعارض للأصل المستصحب[3].

---

١) المحصول ٥٥٨/٢، ويفيده عموم كلام البيضاوي في المنهاج ص١٦٣، والأصفهاني في شرح المنهاج ٧٥٧/٢، والإسنوي في نهاية السول ٤١/١.

٢) شرح تنقيح الفصول ص ٤٤٧.

٣) انظر: فتاوى ابن تيمية ٣٤٢/١١.

المطلب الرابع
مفـاد اسـتصحاب الإجمـاع

مفاد استصحاب الاجماع في موطن الخلاف مبني على حجية استصحاب الاجماع، فإن قلنا إنه حجة فهو يفيد الظن، وإن قلنا ليس بحجة فهو لا يفيد الظن، ومن هنا فلا بد من بحث مسألة حجية استصحاب الإجماع في محل النزاع؛ إذ قد اختلف العلماء فيها على قولين:

❑ القول الأول:

أن استصحاب الإجماع ليس بحجة، ومن ثم فهو لا يفيد الظن.

قال أبو يعلى: "هل يجب استصحاب حكم الإجماع بعد الاختلاف حتى ينقل عنه الدليل أم لا فنذهب الجماعة ... إلى أن ذلك لا يجوز ويجب طلب الدليل في موضع الخلاف، وهو الصحيح عندي" [1].

وقال الشيرازي: "استصحاب حكم الإجماع في موضع الخلاف ليس بدليل"[2].

وقال الباجي: "وقد يلحق بهذا ماليس منه؛ وهو استصحاب حال الإجماع... فهذا ليس بدليل..."[3].

وقال السمرقندي: "ومن ذلك ثالثاً: استصحاب الحكم الثابت بالإجماع عند تغير الحالة... وهذا فاسد أيضاً"[4].

وقد استدلوا على ذلك بأدلة منها:

١ - ان الاستدلال بالإجماع لا يصح بعد زوال الإجماع وحصول الخلاف، لأن الإجماع يضاد الخلاف[5].

---

١) العدة ١٢٦٥/٤، وانظر: التمهيد ٢٥٤/٤، وروضة الناظر ٥٠٩/٢.

٢) التبصرة ص ٥٢٦. وانظر: شرح اللمع ٩٨٧/٢، والمستصفى ٤١٢/٢.

٣) المنهاج ص ٣١ و ٣٢، وانظر: إحكام الفصول ص ٦١٤.

٤) ميزان الأصول ص ٦٦٤ و ٦٦٥.

٥) العدة ١٢٦٦/٤، شرح اللمع ٩٨٨/٢، إحكام الفصول ص٦١٥.

٢ - ولأنه قد يستدل باستصحاب الإجماع في مسألة على حكم، ويستدل به أيضاً في نفس المسألة على حكم مناقض له مما يؤدي إلى تكافؤ الأدلة[١].

❑ القول الثاني :

أن استصحاب الإجماع حجة، ومن ثم فهو يفيد الظن.

قال الآمدي: «اختلفوا في جواز استصحاب حكم الإجماع في محل الخلاف؛ فنفاه جماعة من الأصوليين... وأثبته آخرون وهو المختار»[٢].

وقال ابن القيم: «استصحاب حكم الإجماع في محل النزاع؛ وقد اختلف فيه الفقهاء والأصوليون هل هو حجة؟ على قولين ... والتحقيق أن هذا دليل من جنس استصحاب البراءة»[٣].

وقد استدلوا على ذلك بأدلة منها :

١ - أن الإجماع قد انعقد على شيء، فالأصل بقاؤه، إذ إن الأصل في كل متحقق دوامه[٤].

٢ - أن تبدل حال المحل المجمع على حكمه أولاً هو كتبدل زمانه ومكانه وشخصه وتبدل هذه الأمور وتغيرها لايمنع استصحاب ماثبت له قبل التبدل، فكذلك تبدل وصفه وحاله لا يمنع الاستصحاب حتى يقوم دليل على أن الشارع جعل ذلك الوصف الحادث ناقلاً للحكم مثبتاً لضده[٥].

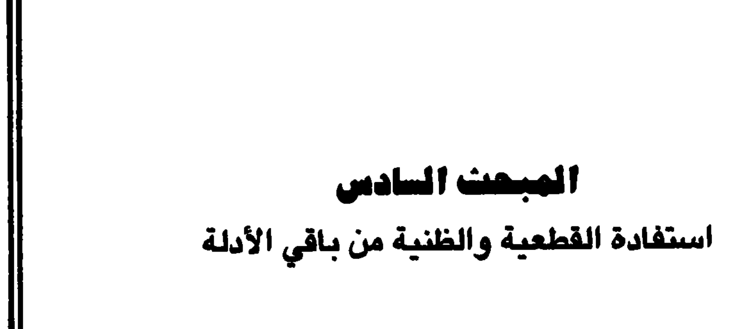
---

١) شرح اللمع ٩٨٩/٢، التبصرة ٥٢٧، شرح الكوكب المنير ٤٠٧/٤.
٢) الإحكام ١٤١/٤.
٣) إعلام الموقعين ٣٤١/١ - ٣٤٢.
٤) الإحكام للآمدي ١٤٢/٤.
٥) إعلام الموقعين ٣٤٣/١.

ويترجّح لديّ أن استصحاب الإجماع في محل النزاع مفيد للظن، وقولهم كيف يستصحب الإجماع في محل النزاع؟ يجاب عنه بأننا في الحقيقة لم نستصحب الإجماع، وإنما استصحبنا المستند الذي بُني عليه الإجماع، فالإجماع في حقيقة الأمر كاشف عن دليل الشرع، والإجماع ليس علة ثبوت المجمع عليه وسبباً لثبوته، وإنما هو دليل على تلك العلة وذلك السبب، فلا يلزم من انتفاء الإجماع انتفاء الحكم، والأصل بقاؤه إذ إن بقاءه لايحتاج إلى دليل، فبقاء الحكم على ماهو عليه أغلب على الظن من انتقاله إلى حكم جديد، فكان استصحاب الإجماع مفيداً لظن بقاء الحكم على ماهو عليه[1].

---

١) إعلام الموقعين ٣٤٢/١، الإحكام للآمدي ١٤٢/٤.



المبحث السادس

استفادة القطعية والظنية من باقي الأدلة

ويحتوي على أربعة مطالب :

المطلب الأول : مفاد قول الصحابي.

المطلب الثاني : مفاد سد الذرائع.

المطلب الثالث : مفاد الاستقراء.

المطلب الرابع : مفاد الاستصلاح.

المطلب الأول
مفاد قول الصحابي

قول الصحابي الذي لم يخالفه صحابي آخر، ولم ينتشر بحيث يعد إجماعاً سكوتياً هل يفيد ظن الحكم الشرعي أو لا يفيد الظن؟ اختلف العلماء في ذلك بناء على اختلافهم في حجية قوله، وكان اختلافهم على قولين:

❑ **القول الأول:**

أن قول الصحابي حجة يفيد ظن الحكم الشرعي.

قال أبو يعلى: «قول الصحابي توقيف من طريق غلبة الظن والظاهر»[1].

وقال الجويني: «لا يبعد أن يكون قول الصحابي أيضاً حجة وإن لم يكن معصوماً»[2].

وقال الغزالي: «والمختار أن هذا في محل الاجتهاد؛ فربما يتعارض ظنان؛ والصحابي في أحد الجانبين فتميل نفس المجتهد إلى موافقة الصحابي، ويكون ذلك أغلب على ظنه»[3].

وقال ابن قدامة: «الصحابة أقرب إلى الصواب وأبعد من الخطأ لأنهم حضروا التنزيل وسمعوا كلام الرسول منه، فهم أعلم بالتأويل وأعرف بالمقاصد فيكون قولهم أولى»[4].

وقال السمرقندي: «الغالب فيه أنه قول جميع الصحابة... فإذا ترجح جهة وجود الإجماع فيه كان العمل به أولى من العمل بقياس ليس فيه هذا

---

١) العدة ١١٩٧/٤، وانظر ١١٦٢/٤.

٢) البرهان ١٣٥٩/٢.

٣) المستصفى ٤٦٥/٢. وفي ١٣١/٤ اختار عدم حجية قول الصحابي وجعل المسألة ظنية.

٤) روضة الناظر ٥٢٧/٢ - ٥٢٨.

المعنى»[1].

واستدلوا على ذلك بأدلة منها:

١ - أن الصحابي أقرب إلى الصواب، وأبعد من الخطأ، لأن الصحابة حضروا التنزيل؛ وسمعوا كلام الرسول منه فهم أعلم بالتأويل، وأعرف بالمقاصد، فكان قولهم مفيداً للظن بأن الحكم الشرعي مماثل لقولهم[2].

٢ - أن الغالب في قول الصحابي أنه قول جميع الصحابة لا قوله وحده، لأنه لو كان بينهم خلاف لظهر؛ ولو ظهر الخلاف بينهم لوصل إلينا، ولو تحقق الإجماع لوجب العمل قطعاً؛ فإذا ترجح وجود الإجماع فيه كان العمل به غالباً على الظن[3].

❑ القول الثاني:

أن قول الصحابي ليس بحجة، وبالتالي يكون غير مفيد للظن.

قال الغزالي: «من الأصول الموهومة: قول الصحابي... والكل باطل عندنا»[4].

وقال الرازي: «الحق أن قول الصحابي ليس بحجة»[5].

وقال الآمدي: «مذهب الصحابي... والمختار أنه ليس بحجة مطلقاً»[6].

وعدّ البيضاوي من الدلائل المردودة قول الصحابي[7].

واستدلوا على ذلك بعدم عصمة الصحابة -رضي الله عنهم- فإن

---

١) ميزان الأصول ص ٤٨٧ و ٤٨٨، وانظر: إجمال الإصابة ص ٦٤.
٢) روضة الناظر ٥٢٧/٢، البرهان ١٣٥٩/٢، إجمال الإصابة ص ٦٤.
٣) ميزان الأصول ص ٤٨٧.
٤) المستصفى ٤٥٠/٢ - ٤٥١.
٥) المحصول ٥٦٢/٢.
٦) الإحكام ١٥٥/٤.
٧) منهاج الوصول ص ١٦٥.

الصحابي يجوز عليه ورود الغلط والخطأ والسهو، إذ لم تثبت عصمته مما يدلنا على أن قوله غير مفيد للظن[1].

ولكن انتفاء العصمة عن الصحابي إنما ينفي كون قوله مفيداً للقطع، وأما إفادة قول الصحابي للظن فلا علاقة له بانتفاء العصمة عنه لا إثباتاً ولا نفياً، ومن خلال ذلك يترجح لديّ القول الأول بأن قول الصحابي مفيد للظن.

---

1) روضة الناظر ٥٢٦/٢، التبصرة ص ٣٩٥، الإحكام للآمدي ١٥٦/٤، أصول السرخسي ١٠٧/٢، المستصفى ٤٥١/٢.
ولكل من القولين استدلالات أخرى عديدة تركتها لعدم علاقتها بمفاد قول الصحابي، ولأنه لا تخلو من ضعف غالباً.

المطلب الثاني
مفــاد ســـد الذرائـــع

يراد بسد الذرائع منع الطرق المؤدية للفساد غالباً[1].

وليس المراد بالبحث هنا نوع إفضاء الذريعة للحرام هل هو قطعي أو ظني؟ لأن الذريعة إن كانت مؤدية للفساد قطعاً، فهي حرام بالاتفاق[2]، ولكن المراد إذا كانت الذريعة يظن ظناً غالباً أنها توصل للحرام فهل نستفيد حينئذٍ الظن بسد الشرع لهذه الذريعة.

اختلف العلماء في حجية سد الذرائع على قولين:

❑ القول الأول:

أن سد الذرائع حجة يعمل بها، وعلى ذلك فهي مفيدة لظن الحكم.

قال القرطبي [3]: «التمسك بالذرائع وحمايتها وهو مذهب مالك وأصحابه وأحمد بن حنبل في رواية عنه؛ وقد دل على هذا الأصل الكتاب والسنة»[4].

وقال القرافي: «متى كان الفعل السالم عن المفسدة وسيلة إلى

---

١) انظر: مجموعة فتاوى ابن تيمية (الفتاوى المصرية) ٣/١٣٩ والموافقات ٤/١٩٩، وشرح تنقيح الفصول ص٤٤٨.

٢) سد الذرائع ص١٠٩، وانظر: الفروق ٢/٣٢ و ٣/٢٦٦.

٣) أبو عبدالله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي: فقيه مالكي مفسر.
توفي سنة ٦٧١هـ بصعيد مصر.
من مؤلفاته: «شرح أسماء الله الحسنى»، و «التذكرة في أمور الآخرة»، و «الجامع لأحكام القرآن».
انظر: (الديباج المذهب ٢/٣٠٨، نفح الطيب ٢/٤١٣، شذرات الذهب ٥/٣٢٥، هدية العارفين ٢/١٢٩).

٤) تفسير القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ٢/٤٠.

المفسدة منعنا من ذلك الفعل وهو مذهب مالك رحمه الله»[1].

وقال ابن تيمية: «ان الله سبحانه ورسوله سد الذرائع المفضية إلى المحارم بأن حرمهما ونهى عنها ... الذرائع إذا كانت تفضي إلى المحرم غالباً فإنه يحرمها مطلقاً»[2].

وقال ابن القيم: «وسائل المحرمات والمعاصي في كراهتها والمنع منها بحسب إفضائها إلى غاياتها وارتباطاتها بها»[3].

ومن أدلتهم على ذلك:

١ - أننا عهدنا من الشارع سد الطرق المفضية للحرام، فكلما وجدنا طريقاً يؤدي للحرام فإننا نظن أن الشارع وارد بسده سيراً على منهاج الشرع في سد ذرائع الفساد[4].

٢ - أن الشارع لو أباح الوسائل والذرائع المفضية للحرام لكان ذلك نقضاً للتحريم وإغراء للنفوس به، وهذا ينافي حكمة الشرع[5].

❑ القول الثاني:

أن سد الذرائع ليس حجة.

قال الشافعي: «فمن حكم على الناس بخلاف ماظهر عليهم استدلالاً على أن ما أظهروا يحتمل غير ما أظهروا بدلالة منهم أو غير دلالة لم يسلم عندي

---

١) شرح تنقيح الفصول ص٤٤٨، وانظر: الفروق ٣/٢٦٦ وأيضاً ٢/٣٢. وانظر في نسبة هذا القول لمالك: الإشراف للقاضي عبدالوهاب ١/٢٧٥، وكتاب الحدود للباجي ص٦٨ و ٦٩، والموافقات ٤/١٩٨.

٢) مجموعة فتاوى ابن تيمية ٣/١٣٩.

٣) إعلام الموقعين ٣/١٤٧. وانظر في نسبة هذا القول للحنابلة: المغني ٦/١١٦، شرح مختصر الروضة ٣/٢١٤، شرح الكوكب المنير ٤/٤٣٤، المدخل لابن بدران ص ٢٩٦، أصول مذهب الإمام أحمد ص ٥١٣.

٤) ذكر ابن القيم في إعلام الموقعين ٣/١٤٩ - ١٧١ تسعة وتسعين مثالا لسد الشارع للذرائع.

٥) إعلام الموقعين ٣/١٤٧، مجموعة فتاوى ابن تيمية ٣/١٤٠.

من خلاف التنزيل والسنة»[1].

وقال: «يبطل حكم الدلالة التي هي أقوى من الذرائع، فإذا أبطل الاقوى من الدلائل أبطل له الأضعف من الذرائع كلها»[2].

لكن السؤال هل رأيهم في عدم حجية سد الذرائع مبني على أنها لا تفيد الظن؟

ويظهر لي أن هناك من يرى أن سد الذرائع ظنية، والظن غير معمول به في الشرع.

قال ابن حزم: «كل من حكم بتهمة أو باحتياط لم يستيقن أمره أو بشيء خوف ذريعة إلى مالم يكن بعد، فقد حكم بالظن، وإذا حكم بالظن فقد حكم بالكذب والباطل»[3].

أما من يرى صحة العمل بالظن ولا يرى حجية سد الذرائع فيظهر لي أنه لايرى إفادة سد الذرائع للظن، ولعل مستند قولهم في ذلك هو أن جعل أمر مفيداً للظن يحتاج إلى دليل، وليس هناك دليل على إفادة سد الذرائع للظن.

وقد أورد أصحاب القول الأول أدلتهم فحينئذ لا مكان لهذا الاستدلال وبه يترجح القول الأول.

---

١) إبطال الاستحسان ص ٢٤.

٢) إبطال الاستحسان ص ٢٥، وانظر في نسبة هذا القول للشافعي: البحر المحيط ٨٥/٦، والموافقات ٢٠٠/٤، وإرشاد الفحول ص ٢٤٦، وقد زعم القرافي في الفروق ٢٦٦/٣: أن الشافعية يقولون بسد الذرائع في الجملة، وقد رد عليه بعض الشافعية كما في البحر المحيط ٨٥/٦، وقال العطار في حاشية جمع الجوامع ٣٩٩/٢: «الشافعي لا يقول بشيء منها (قاعدة سد الذرائع) وان ماذكر أن الأمة أجمعت عليه ليس من مسمى سد الذرائع في شيء».
وانظر في نسبة هذا القول لمذهب الحنفية: الأشباه والنظائر لابن نجيم بتحقيق الوكيل ص٤٠٦، شرح الكوكب المنير ٤٣٤/٤، وإرشاد الفحول ص٢٤٦.

٣) الإحكام ١٨٩/٢.

المطلب الثالث

مفـــاد الاســـتقراء

يراد بالاستقراء تصفح أمور جزئية ليحكم بحكمها على أمر يشمل تلك الجزئيات[1]، والاستقراء قسمان :

القسم الأول : الاستقراء التام :

وهو إثبات الحكم في جزئي لثبوته في كلي على الاستغراق[2].

وهذا النوع حجة مفيد للقطع عند الأكثر[3].

قال القرافي: «الاستقراء التام يفيد اليقين»[4].

وقال الغزالي: «الاستقراء إن كان تاماً رجع إلى النظم الأول، وصلح للقطعيات»[5].

وقال ابن تيمية: «وأما الاستقراء فإنما يكون يقينياً إذا كان استقراء تاماً»[6].

وقال صفي الدين الهندي: «الاستقراء وهو ينقسم إلى تام وناقص؛ فأما التام فهو إثبات الحكم في جزئي لثبوته في الكل وهذا هو القياس المنطقي[7] المفيد للقطع والجزم وهو حجة من غير خلاف»[8].

---

1) البحر المحيط ١٠/٦، روضة الناظر ١٤٢/١، المستصفى ١٦١/١.
2) البحر المحيط ١٠/٦، وانظر: شرح الكوكب المنير ٤١٨/٤.
3) شرح الكوكب المنير ٤١٨/٤، وانظر: البحر المحيط ١٠/٦.
4) نفائس الأصول ق٢ ص١٠٤٦.
5) المستصفى ١٦٣/١.
6) مجموع فتاوى ابن تيمية ١٨٨/٩، وانظر منها: ١٩٦/٩، و ١٥٠/٩.
7) جاء في شرح التهذيب في المنطق ص ١٣٥ أن «القياس هو قول مؤلف من قضايا يلزمه لذاته قول آخر» قال: «يخرج بقيد الاستلزام الاستقراء». وانظر: المواقف ص ٣٥.
8) نهاية الوصول ق٢ ص١٥٠٨.

وقال ابن السبكي: «التام... وهو القياس المنطقي وهو يفيد القطع»[1].

ويستدل لذلك بأن الحكم إذا ثبت لكل فرد من أفراد شيء على التفصيل فهو لا محالة ثابت لكل أفراده على الإجمال[2].

والقول بقطعية هذا النوع من الاستقراء ينسب للأكثر[3]، ومعنى ذلك أن هناك خلافاً في المسألة، لوجود احتمال مخالفة هذه الصورة لغيرها وأجيب بأنه احتمال بعيد جداً فلا يؤثر على القطع[4].

القسم الثاني: الاستقراء الناقص:

وهو إثبات الحكم في كلي لثبوته في أكثر جزئياته من غير احتياج إلى جامع[5]. ويسمى عند الفقهاء: إلحاق الفرد بالأعم الأغلب[6].

وأكثر العلماء يرون أنه مفيد للظن.

قال الغزالي: «الاستقراء ... إن لم يكن تاماً لم يصلح إلاّ للفقهيات، لأنه مهما وجد الأكثر على نمط، غلب على الظن أن الآخر كذلك»[7].

وقال ابن قدامة عنه: «فهذا محل يصلح للظنيات دون القطعيات»[8].

وقال تاج الدين الأرموي [9]: «الاستقراء الذي يفيد الظن حجة...

---

1) الإبهاج ١٧٣/٣، وانظر في إفادة الاستقراء التام للقطع: شرح التهذيب ص١٨٣، تسهيل المنطق ص٥٨، المواقف ص٣٥.
2) البحر المحيط ١٠/٦.
3) جمع الجوامع ٣٨٥/٢، شرح الكوكب المنير ٤١٨/٤.
4) جمع الجوامع ٣٨٥/٢.
5) البحر المحيط ١٠/٦، نهاية الوصول ق٢ ص١٥٠٨، الإبهاج ١٧٣/٣.
6) شرح الكوكب المنير ٤١٩/٤، نهاية الوصول ق٢ ص١٥٠٨، الإبهاج ١٧٣/٣.
7) المستصفى ١٦٣/١.
8) روضة الناظر ١٤٢/١، وفي المطبوع: «مختل» بدل «محل».
9) تاج الدين أبو الفضائل محمد بن الحسين بن عبدالله الأرموي: فقيه شافعي، أصولي. توفي سنة ٦٥٣هـ، وقيل: ٦٥٥هـ.
من مؤلفاته: «الحاصل».
انظر: (طبقات الشافعية للإسنوي ٤٥١/١، سير أعلام النبلاء ٣٣٤/٢٣، الوافي بالوفيات ٢٥٣/٢، معجم المؤلفين ٢٤٤/٩).

ودليل كونه حجة أنه يفيد الظن»[1].

وقال البيضاوي: «الاستقراء (يريد الناقص)... وهو يفيد الظن؛ والعمل به لازم»[2].

وقال القرافي: «الاستقراء وهو تتبع الحكم في جزئياته على حالة يغلب على الظن أنه في صورة النزاع على تلك الحالة ... وهذا الظن حجة عندنا وعند الفقهاء»[3].

وقال ابن جزي: «وأما الاستقراء فهو أن ينظر الحكم في كثير من أفراد الحقيقة فيوجد فيها على حالة واحدة فيغلب على الظن أنه على تلك الحالة في جميع أفراد الحقيقة»[4].

واستدلوا على ذلك بما يأتي:

١ - أننا إذا وجدنا صوراً كثيرة داخلة تحت نوع، واشتركت في حكم، ولم نر شيئاً مما يعلم أنه منها خرج عن ذلك الحكم؛ أفادتنا تلك الكثرة ظن الحكم في الجميع[5].

٢ - أن الإجماع واقع على العمل بالاستقراء الناقص على الجملة، فإننا لما علمنا اتصاف أغلب من في دار الحرب أوصفهم بالكفر غلب على ظننا أن جميع من نشاهده منهم كذلك، حتى جاز لنا بالإجماع استرقاق الكل ورمي السهام إلى جميع من في صفهم؛ وما ذاك إلا استدلال

---

١) الحاصل ١٠٦٨/٢.

٢) منهاج الوصول ص١٦٣.

٣) شرح تنقيح الفصول ص٤٤٨.

٤) تقريب الوصول ص٥٩، وانظر ص١٤٦، واختار هذا القول أيضاً التفتازاني في التلويح ١٢٩/١، والأصفهاني في شرح المنهاج ٧٥٩/٢، وصفي الدين الهندي في الفائق ٣٠٩/٦ ونهاية الوصول ق٢ ص١٥٠٨، وابن السبكي في الإبهاج ١٧٣/٣، والزركشي في البحر المحيط ١٠/٦، وابن النجار في شرح الكوكب المنير ٤١٩/٤، والإيجي في المواقف ص٣٥.

٥) شرح الكوكب المنير ٤٢٠/٤.

بالاستقراء[1].

٣ - أن القياس التمثيلي مفيد للظن باتفاق القائلين بالقياس، وهو أقل رتبة من هذا الاستقراء، فإفادة الاستقراء للظن من باب أولى[2].

وذهب الرازي إلى عدم إفادة الاستقراء الناقص للظن فقال: «الاستقراء المظنون -يريد به الناقص- ... وهل يفيد الظن أم لا؟ الأظهر أن هذا القدر لا يفيد إلاّ بدليل منفصل»[3].

فإذا وجد الدليل المنفصل وحده أفاد الظن مما يدل على أن الاستقراء الناقص عنده لا يفيد الظن؛ فالخلاف إذاً هنا في إفادة هذا الاستقراء للظن ويترتب على ذلك الخلاف في حجيته[4].

ولعل هذا القول مبني على ملاحظة احتمال أن يكون حكم ذلك الجزء مخالفاً لحكم سائر الجزئيات المستقرأة، ولكن هذا إنما يؤثر في عدم إفادة هذا الاستقراء للقطع، ولا يؤثر على إفادته للظن[5].

وذكر بعض العلماء نوعاً آخر من الاستقراء وهو أن **تدل جملة أدلة ظنية على مدلول واحد** بحيث تتضافر عليه.

قال القرافي: «القطع لا يحصل بمجرد الاستدلال ببعض الظواهر؛ بل بكثرة الاستقراء لموارد الأدلة؛ ومن كثرت مطالعته لأقضية الصحابة -رضوان الله عليهم- واستقراؤه لنصوص الكتاب والسنة حصل له القطع»[6].

---

١) البحر المحيط ١١/٦.
٢) الفائق ٣١٠/٦، وانظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ١٩٦/٩.
٣) المحصول ٥٧٧/٢ - ٥٧٨.
٤) الإبهاج ١٧٤/٣، البحر المحيط ١٠/٦.
٥) نهاية الوصول ق٢ ص١٥٠٨، البحر المحيط ١٠/٦.
٦) نفائس الأصول ق١ ص٧١.

وقال الشاطبي: «إنما الأدلة المعتبرة هنا المستقرأة من جملة أدلة ظنية تضافرت على معنى واحد حتى أفادت فيه القطع؛ فإن للاجتماع من القوة ماليس للافتراق»[1].

وهذا النوع من الاستقراء مفيد للقطع؛ إذ هو أشبه مايكون بالتواتر المعنوي، والمتواتر مفيد للقطع فليكن هذا الاستقراء مفيداً للقطع كذلك[2].

---

1) الموافقات ٣٦/١.

2) نفائس الأصول ق١ ص٧١، وانظر منه ق٣ ص٢٧ وص ١٨٧ و ص١١٥٦، شرح تنقيح الفصول ص٣٣٨، الموافقات ٣٦/١.

المطلب الرابع

مفـاد الاسـتصلاح

في اللغة : المصلحة : الصلاح، والمصلحة واحدة المصالح، والاستصلاح : نقيض الاستفساد[1].

وفي الاصطلاح: الاستصلاح: استنباط حكم شرعي في واقعة لانص فيها ولا إجماع بناء على مراعاة منفعة لم يرد عن الشارع دليل معين على اعتبارها أو إلغائها[2].

والسؤال هنا هو : هل وجود المصلحة المرسلة يفيد الظن؟

فالجماهير يرون أنها تفيد الظن، ولكنهم اختلفوا في تفاصيل ذلك على ثلاثة آراء :

الرأي الأول :

أن المصالح المرسلة مفيدة للظن لكنها ليست حجة لأن الأصل عدم العمل بالظنيات إلاّ ما استثناه الدليل.

قال ابن برهان : « اختلف العلماء في الاستدلال المرسل؛ فقال القاضي أبو بكر : لا يجوز التمسك به... قال : الأصل ألاّ يعمل بالظن المجرد ... وأما الاستدلال بالأقيسة المرسلة فلم ينقل عنهم (يعني الصحابة) العمل به فتبقى على الأصل، وعدم القطع قاطع في ترك العمل به »[3].

وقال الآمدي : « المصالح المرسلة وإن غلبت على الظن لا يجوز العمل بها »[4].

---

١) لسان العرب (صلح) ٥١٧/٢.

٢) أدلة التشريع المختلف في الاحتجاج بها ص٢٢١.

٣) الوصول ٢٨٦/٢ - ٢٨٨.

٤) الإحكام ١١/٤.

الرأي الثاني :

أن المصالح المرسلة تفيد الظن إذا كانت ضرورية كلية يقطع بتحقق المصلحة من جراء ترتيب الحكم عليها .

قال الغزالي : «فهذا مثال مصلحة غير مأخوذة بطريق القياس على أصل معين وانقدح اعتبارها باعتبار ثلاثة أوصاف : أنها ضرورية قطعية كلية ... والظن القريب إذا صار كلياً وعظم الخطر فيه»[1] .

وقال الرازي : « إنما اعتبرنا هذه المصلحة لاشتمالها على ثلاثة أوصاف وهي أنها ضرورية قطعية كلية ... لأنا إذا قطعنا بأن المصلحة الغالبة على المفسدة معتبرة قطعاً عند الشرع ثم غلب على ظننا أن هذا الحكم مصلحته غالبة على مفسدته تولد من هاتين المقدمتين ظن أن هذه المصلحة معتبرة شرعاً والعمل بالظن واجب»[2] .

وقال البيضاوي : « إن كانت المصلحة ضرورية قطعية كلية ... اعتبر ... لأن اعتبار جنس المصالح يوجب ظن اعتباره »[3].

الرأي الثالث :

أن جميع المصالح المرسلة مفيدة للظن وبالتالي يحتج بها .

قال القرافي : « المصلحة المرسلة وهي عند مالك -رحمه الله- حجة ... فمهما وجدنا مصلحة غلب على الظن أنها مطلوبة للشرع »[4] .

ويستدل لذلك بما يأتي :

---

١) المستصفى ٤٨٨/٢-٤٩٣ يريد بذلك أنها تفيد الظن إذا كانت كلية .

٢) المحصول ٥٧٩/٢ - ٥٨١ .

٣) منهاج الوصول ص١٦٤ ، واختار هذا القول : تاج الدين الأرموي في الحاصل ١٠٧١/٢ .

٤) شرح تنقيح الفصول ص ٤٤٦ ، وانظر : نفائس الأصول ق٣ ص١٥٠١ .

١ - أن استقراء أحكام الشرع يدلنا على أنها مبنية على المصالح، فمتى ماوجدنا المصلحة دلنا ذلك على أنه شرع الله[١].

٢ - أن الصحابة قد عملوا بالاستصلاح في قضايا عديدة[٢].

والدليل الأول مبني على إلحاق المصالح المرسلة بالمصالح المعتبرة، وليس هناك مسوغ لإلحاقها بها وترك إلحاقها بالمصالح الملغاة.

وماورد عن الصحابة من العمل في قضايا فسرها أصحاب هذا القول على أنها من عملهم بالمصالح المرسلة، لا يوافقهم عليها مخالفوهم، بل يذكرون لها أدلة أخرى.

وهناك طائفة كبيرة من العلماء يرون عدم حجية الاستصلاح.

جاء في المسودة: « المصالح المرسلة لا يجوز بناء الأحكام عليها ... وهو قول متأخري أصحابنا أهل الأصول والجدل »[٣].

وقال ابن قدامة عن المصالح المرسلة: «والصحيح أن ذلك ليس بحجة »[٤].

وقال الكمال ابن الهمام: « المصالح المرسلة أثبتها مالك ومنعها الحنفية وغيرهم لعدم مايشهد (لها) بالاعتبار »[٥].

واستدلوا على ذلك بما يأتي:

١ - أن الدليل إنما يكون شرعياً بجعل الشارع له كذلك، وليس هناك دليل صحيح على جعل الاستصلاح دليلاً شرعياً، وعدم اعتبار الشارع لها يدل على عدم شرعيتها.

---

١) نفائس الأصول ق٣ ص١٥٠١، مصادر التشريع ص٩٠.

٢) نفائس الأصول ق٣ ص١٥٠٢.

٣) المسودة ص٤٥٠.

٤) روضة الناظر ٥٤٠/٢.

٥) انظر: تيسير التحرير ١٧١/٤.

٢ - أن في العمل بالمصالح المرسلة مجالاً للأهواء والشهوات والأغراض، والعقل قد تخفى عليه بعض وجوه الضرر والفساد، ويترتب على ذلك اضطراب في الأحكام وتغير في الشرائع، فالقول بالاستصلاح يشرع في الدين مالم يأذن به الله.

٣ - أن تقدير كون الشيء مصلحة متفاوت بسبب تفاوت العقول[١].

فهل رأيهم بعدم حجية المصالح المرسلة مبني على أنها لا تفيد الظن، أو لأن الظن المستفاد منها لا يصلح لبناء الأحكام الشرعية عليه؟

والذي يظهر لي هو أنهم يرون عدم إفادة الاستصلاح للظن، لأنهم يرون أن الظن معمول به شرعاً.

ومما يدل على ذلك قول الأصفهاني: «الأدلة السمعية إما متفق عليها بين الأئمة الأربعة ... وإما مختلف فيها كالاستحسان والاستصحاب والمصالح المرسلة والمختلف فيها لا تفيد إلاّ الظن عند من يقول بها»[٢].

بقي هنا أمر يجب التنبيه عليه وهو أن بعض العلماء ينفي ان تكون هناك مصلحة مرسلة، بل إن جميع المصالح الحقيقية قد جاء بها الشرع قال ابن تيمية: «والقول الجامع أن الشريعة لا تهمل مصلحة قط؛ بل الله تعالى قد أكمل لنا الدين وأتم النعمة»[٣].

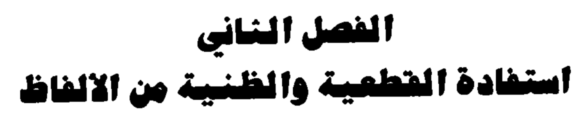
والذي يظهر لي الاكتفاء بالقول بصحة التعليل بمسلك المناسبة ومعه لا نحتاج إلى تقرير دليل شرعي مستقل بناء على القول بالاستصلاح.

---

١) البرهان ١١١٣/٢، مجموع فتاوى ابن تيمية ٣٤٣/١١.

٢) شرح المنهاج ٤١/١.

٣) مجموع فتاوى ابن تيمية ٣٤٤/١١.



الفصل الثاني
استفادة القطعية والظنية من الألفاظ

* * *

وفيه سبعة مباحث :

المبحث الأول : استفادة القطعية والظنية من العام.

المبحث الثاني : استفادة القطعية والظنية من الخاص.

المبحث الثالث : استفادة القطعية والظنية من المطلق والمقيد.

المبحث الرابع : استفادة القطعية والظنية من الأمر.

المبحث الخامس : استفادة القطعية والظنية من النهي.

المبحث السادس : استفادة القطعية والظنية من نوع دلالة اللفظ.

المبحث السابع : استفادة القطعية والظنية من دلالتي الإشارة والعبارة.

المبحث الثامن : استفادة القطعية والظنية من المفاهيم.

المبحث الأول

استفادة القطعية والظنية من العام

ويشمل تمهيداً وأربعة مطالب :

التمهيـد : في تعريف العام.

المطلب الأول : مفاد العام غير المخصوص.

المطلب الثاني : مفاد العام المخصوص.

المطلب الثالث : نوع دلالة النكرة في سياق النفي على العموم.

المطلب الرابع : نوع دلالة العام على سببه.

التمهيد

في تعريف العام

في اللغة : شيء عميم أي تام؛ وعمهم الأمر يعمهم عموماً : شملهم[1].

وللعلماء في تعريف العام اصطلاحاً عبارات متعددة أشهرها مايأتي :

١ - كلام مستغرق لجميع مايصلح له.[2]

واعترض عليه بما يأتي :

أ - أن المشترك لفظ مستغرق لجميع مايصلح له، ومع ذلك فهو ليس من العام.

ب - أن (عشرة) و (ألف) لفظان مستغرقان لجميع مايصلح لهما؛ وليسا من العام[3].

٢ - العام هو اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعداً[4].

واعترض عليه بما يأتي :

أ - أن المعدوم والمستحيل لفظان عامان ولا يدخلان في التعريف لأنهما لا يدلان على شيء.

ب - أن الصلة وموصولها من ألفاظ العموم، وليسا لفظاً واحداً.

ج - أن المثنى يدخل في التعريف وليس من العام؛ وكذلك كل جمع لمعهود[5].

---

١) الصحاح (عمم) ١٩٩٢/٥ و ١٩٩٣، لسان العرب (عمم) ٤٢٥/١٢ و ٤٢٦.

٢) المعتمد ١٨٩/١، التمهيد ٥/٢.

٣) إرشاد الفحول ص١١٢، بيان المختصر ١٠٤/٢.

٤) المستصفى ٢١٢/٣.

٥) إرشاد الفحول ص ١١٢.

٣ - العام هو مادل على مسميات باعتبار أمر اشتركت فيه مطلقاً ضربة[١].

واعترض عليه بما يأتي :

أ - عدم دخول العام المضاف إلى مايخصصه مثل قولنا : طلاب الجامعة، لعدم إطلاقها ؛ مع أنه عام قصد به الاستغراق[٢].

ب - أن الجمع المنكر المثبت يدخل في التعريف وهو ليس من العام[٣].

ج - أن قوله : (باعتبار أمر اشتركت فيه) أورد لإخراج اسم العدد كعشرة، وهو قد خرج بقوله مسميات، فيكون هذا اللفظ زائداً لا قيمة له[٤].

والمراد تصور حقيقة العام اصطلاحاً : وبما ذكرته من تعريفات واعتراضات يحصل تصور العام.

---

١) مختصر ابن الحاجب، انظر : بيان المختصر ١٠٤/٢، التقرير والتحبير ١٨٠/١.

٢) حاشية العضد ١٠٠/٢، إرشاد الفحول ص١١٣.

٣) التحرير بشرحه التقرير والتحبير ١٨١/١، إرشاد الفحول ص١١٣.

٤) التقرير والتحبير ١٨١/١.

المطلب الأول
مفاد العام غير المخصوص

يراد بهذه المسألة: هل دلالة العام غير المخصوص على الأفراد الداخلة فيه ظنية أو قطعية؟ اختلف العلماء في ذلك على قولين:

❑ القول الأول:

أن دلالة العام على أفراده قطعية.

قال الجصاص: «وعموم القرآن يوجب العلم بجميع ماتحته»(١).

وقال السرخسي: «المذهب عندنا أن العام موجب للحكم فيما تناوله قطعاً»(٢).

وقال الخبازي: «العام... عندنا يوجب الحكم فيما يتناوله يقيناً»(٣).

وقال النسفي عن العام: «حكمه قبل الخصوص: اعلم أنه يوجب الحكم فيما يتناوله قطعاً»(٤).

وقال البخاري: «العام الخالي من قرينة الخصوص يوجب العلم والعمل قطعاً عندنا» (٥).

وليعلم بأن القول بإفادة العموم للقطع ليس مذهب جميع الحنفية بل إن علماء سمرقند من الحنفية يرون أن العموم لا يفيد إلا الظن، فهم لا يرون دلالته على القطع(٦).

---

١) الفصول ١٦٢/١؛ وانظر: ٥٩/١، ١٦٣/١، ٢١٤/١، ٣٤٦/١.

٢) أصول السرخسي ١٣٢/١.

٣) المغني ص ٩٩.

٤) كشف الأسرار للنسفي ١٦١/١، وانظر: ١١٥/٢.

٥) كشف الأسرار للبخاري ١٢٨/١ وانظر: ٥٨٧/١ و ٦١٦، واختار هذا القول: السجستاني في الغنية ص ٦٦، وصدر الشريعة في التوضيح ٢٢/١.

٦) ميزان الأصول ص ٢٧٩، كشف الأسرار للنسفي ١٦٤/١، شرح المغني للقاءاني ٤٤٨/٢.

وقال الشاطبي: «ولقد أدى إشكال هذا الموضع إلى شناعة أخرى، وهي أن عمومات القرآن ليس فيها ماهو معتد به في حقيقته من العموم -وإن قيل بأنه حجة بعد التخصيص- وفيه مايقتضي إبطال الكليات القرآنية، وإسقاط الاستدلال به جملة؛ إلا بجهة من التساهل وتحسين الظن، لا على تحقيق النظر والقطع بالحكم، وفي هذا -إذا تؤمل- توهين الأدلة الشرعية وتضعيف الاستناد إليها ... وجميع ذلك مخالف لكلام العرب ومخالف لما كان عليه السلف الصالح من القطع بعموماته التي فهموها تحقيقاً بحسب قصد العرب في اللسان، وبحسب قصد الشارع في موارد الأحكام»[1].

واستدلوا على ذلك بما يأتي:

١ - أن اللفظ العام غير المخصوص لا يمتنع أحد من المسلمين من إطلاق حكمه على جميع أفراده[2].

٢ - أن صيغة العموم موضوعة للاستغراق، فكانت الصيغة حقيقة فيه، وحقيقة الشيء ثابتة بثبوته قطعاً[3].

٣ - أن في تجويز إرادة الخصوص بالعام نسبة اللبس والإيهام للغة والشرع[4].

---

١) الموافقات ٣/٢٩٠ - ٢٩٢. وقد اختار هذا القول بعض الحنابلة كما في القواعد والفوائد الأصولية ص ٢٣٣، وقد يفهم هذا القول مما ينسب للشافعي أنه قال عن العام: إنه نص انظر: المحصول لابن العربي ص ٣٤٨، قواطع الأدلة ٢/٤٧٥، تشنيف المسامع ٣/٨٠٤، وفي الرسالة ص ٣٤١ وصف العام من السنة بأنه ظاهر، ويحتمل أنه لم يرد به المعنى الاصطلاحي المتعارف عليه. وقد نسب الجويني هذا القول له صراحة في البرهان ١/٣٢١.

٢) الفصول ١/٦٠، الموافقات ٣/٢٩٢.

٣) أصول السرخسي ١/١٣٧، المغني ص ٩٩، الغنية ص ٦٦.

٤) التلويح على التوضيح ١/٤٠، شرح المنار ص ٢٨٨.

□ **القول الثاني :**

أن دلالة العام على أفراده ظنية.

قال أبو الحسين البصري: «لو كان العموم مقطوعاً به... لم يخصه بخبر الواحد؛ وكان العلم لا يرتفع بالظن»(1).

وقال أبو يعلى: «كل عموم ظاهر؛ وليس كل ظاهر عموماً؛ لأن العموم يحتمل البعض إلاّ أن الكل أظهر»(2).

وقال الشيرازي: «عموم القرآن مقطوع بمورده وليس بمقطوع بظننا، لأنه يحتمل أن يتناول ماورد فيه خاص السنة ... إن أراد بقوله: عموم القرآن مقطوع به في ما يتناوله فليس كذلك بالإجماع»(3).

وقال عن العموم: «إنما هو مقطوع به في وروده؛ فأما ما يتناوله فهو غير مقطوع به؛ بل هو مظنون فيه»(4).

وقال الجويني: «اللفظ العام يغلب على الظن حمله على مقتضى شموله»(5).

وقال الغزالي: «العموم يفيد ظن الاستغراق عند القائلين به»(6).

وقال أبو الخطاب: «المقطوع به هو ورود لفظة على صيغة العموم، فأما مقتضاه فغير مقطوع به، لأنه يحتمل أن يراد به غير الاستغراق»(7).

وقال ابن برهان: «إن قلتم: إن تناوله (يعني العام) للمسميات مقطوع

---

1) المعتمد ١٥٦/٢.
2) العدة ١٤١/١، وانظر منه: ٥٧٥/٢.
3) شرح اللمع ٣٥٤/١.
4) شرح اللمع ٣٨٩/١، وانظر: التبصرة ص ١٣٥ و ١٥٢.
5) البرهان ١١٩٥/٢.
6) المستصفى ٦٤/٣، وانظر: ٣٢١/٣، والمنخول ص ١٣٩.
7) التمهيد ١١١/٢ وانظر ١٢٤/٢.

به فهو ممنوع»[1].

واستدلوا على ذلك بما يأتي:

١ - أن عموم القرآن لو كان مقطوعاً به في كل مايتناوله لوجب إذا روي خبر واحد في معارضته أن يقطع بكذب راويه كما في مخالفة الإجماع، ولما لم يقطع بكذبه دل على أن تناول العموم لما يتناوله غير مقطوع به بل هو ظني[2].

وقد يجاب بأن خبر الواحد المخالف للإجماع لا يقطع بكذب راويه، وإنما يقال هو منسوخ بدليل اطلع عليه أهل الإجماع.

٢ - أن العام يحتمل ورود المخصص له، بدليل أن العام قد يراد به الخصوص، وإذا كان كذلك فدلالته غير قطعية[3].

وأجيب بأن مجرد الاحتمال لا ينفي القطعية بدليل أن الخاص يحتمل المجاز، ومع ذلك فهو قطعي[4].

٣ - أن العام يجوز تخصيصه بما هو ظني كالقياس وخبر الواحد، فدلنا ذلك على أن العام ظني؟ وإلا فكيف يجوز رفع الثابت قطعاً بما هو مظنون؟[5]

وأجيب بأن الخاص يصرف عن حقيقته بدليل ظني ومع ذلك فهو قطعي؛

---

١) الوصول ٢٦١/١. واختار هذا القول: الرازي في المحصول ٣٧٣/١، و ٤٩٤/١، وابن العربي في المحصول ص ٣٤٨، وابن قدامة في روضة الناظر ٧٢٤/٢، والآمدي في الإحكام ٣٥١/٢، والقرافي في شرح تنقيح الفصول ص ٣٧، والسمرقندي في ميزان الأصول ص ٣٦٠، وابن السمعاني في قواطع الأدلة ٣١٠/١، والأصفهاني في بيان المختصر ٣٢٤/٢، والزركشي في تشنيف المسامع ٨٠٢/٣، وابن النجار في شرح الكوكب المنير ١١٤/٣، وابن السبكي في الإبهاج ١٤٢/٢.

٢) شرح اللمع ٣٥٤/١، التمهيد ١١١/٢.

٣) التبصرة ص ١٣٥، المستصفى ٣٢١/٣، التمهيد ١٢٤/٢، روضة الناظر ٧٣٧/٢.

٤) أصول السرخسي ١٣٩/١، المغني ص ٩٩، شرح نور الأنوار ١٦١/١، التوضيح ٣٩/١.

٥) ميزان الأصول ص٣٦٠.

فكذلك العام[1].

٤ - أن أكثر العمومات مخصوصة، فاحتمال الخصوص في العمومات وارد وروداً كثيراً[2].

وقد أجيب بعدم التسليم بأن أكثر العمومات مخصوصة، بل هي على عمومها[3].

٥ - أن العام يصح تأكيده كما في قوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾[4]، ولو كان قطعياً لما صح تأكيده[5].

وقد أجيب بأن القطعيات قد تؤكد كما في قوله سبحانه: ﴿تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾[6] فأكد العدد وهو قطعي الدلالة بقوله كاملة[7].

ولعل مبنى هذه المسألة هو الاختلاف في منافاة الاحتمال للقطع، فمتى قلنا: الاحتمال ينافي القطع، فإن دلالة العام على أفراده ظنية لورود احتمال التخصيص، ومتى قلنا: إن مجرد الاحتمال لا ينافي القطع؛ فإن دلالة العام على أفراده تكون قطعية[8]، وقد سبق لنا أن بيّنا أن الراجح هو أن القطع لا يرتفع بالاحتمال المجرد[9]، وبالتالي فإن دلالة العام على أفراده - إن لم يكن معه إلاّ هذا الاحتمال المجرد - قطعية على الراجح.

---

١) أصول السرخسي ١/١٤٢.

٢) شرح نور الأنوار ١/١٦١.

٣) مجموع فتاوى ابن تيمية ٦/٤٤٠ - ٤٤٥ حيث أكثر من إيراد أمثلة عامة من القرآن لا مخصص لها.

٤) سورة الحجر آية رقم ٣٠.

٥) تلقيح الفهوم ص١٨٣، تشنيف المسامع ٣/٨٠٣.

٦) سورة البقرة آية رقم ١٩٦.

٧) تلقيح الفهوم ص ١٨٣.

٨) مخصصات العموم وأثرها فيه ص ٢٥٣.

٩) انظر ص ٢٥ من هذه البحث.

المطلب الثاني
مفاد العام المخصوص

إذا ورد على العام مخصص خصص بعض أفراده بحكم يخالف حكم العام، فما هو نوع دلالة العام على بقية أفراده هل هو دلالة قطعية أو ظنية؟

لا شك أن من قال إن العام غير المخصوص ظني لن يحكم بأن العام المخصوص قطعي لكن من رأوا قطعية العام غير المخصص اختلفوا تجاه العام المخصوص، فإليك أقوالهم مع أدلتهم:

❑ القول الأول:

أن العام المخصوص ظني الدلالة على أفراده.

قال الشاشي: «وأما العام الذي خص عنه البعض فحكمه أنه يجب العمل به في الباقي مع الاحتمال»[1].

وقال الجصاص: «إذا ثبت خصوص اللفظ بالاتفاق جاز تخصيصه بعض ما انتظمه اللفظ بالقياس ... فصار حكم العموم في هذا ثابتاً من طريق الاجتهاد»[2].

وقال السرخسي: «الصحيح عندي أن المذهب عند علمائنا -رحمهم الله- في العام إذا لحقه خصوص يبقى حجة فيما وراء المخصوص سواء كان المخصوص مجهولاً أو معلوماً إلاّ أن فيه شبهة حتى لا يكون موجباً قطعاً ويقيناً»[3].

وقال الخبازي عن العام المخصوص: «وعندنا يبقى حجة لا على

---

١) أصول الشاشي ص ٢٦ وفي المطبوع «عند» بدل «عنه».

٢) الفصول ١/٢١٤.

٣) أصول السرخسي ١/١٤٤.

اليقين»[1].

وقال النسفي: «فإن لحقه خصوص معلوم أو مجهول لا يبقى قطعياً لكنه لا يسقط الاحتجاج به عملاً بشبه الاستثناء والنسخ، وذلك مثل قول الشافعي في موجب العام قبل الخصوص»[2].

ويستدل لهذا القول بما يأتي:

١ - أن الباقي يجوز أن يكون داخلاً تحت حكم العام، ويجوز أن يكون داخلاً تحت دليل الخصوص فاستوى الطرفان في حق المعين، لأنه ولو كان المخصوص معلوماً، فقد يكون له علة يدخل بها غيره في حكم الخصوص[3].

٢ - أن العام بعد التخصيص يتنازعه أمران، الأول: جعل التخصيص كالاستثناء، ورعاية شبه الاستثناء تقتضي أن يبقى العام قطعياً على حاله، والأمر الآخر: جعل التخصيص كالنسخ، وهذا يقتضي عدم الاحتجاج بالعام المخصوص أصلاً فلا يفيد ظناً ولا قطعاً، فإذا راعينا جانب الأمرين، جعلنا العام المخصوص يفيد الظن[4].

---

١) المغني ص ١٠٩.

٢) كشف الأسرار ١٦٨/١، واختار ذلك البخاري في كشف الأسرار ٥٨٧/١، وصدر الشريعة في التوضيح ٤٥/١، والميهوي في شرح نور الأنوار ٢٦/١ و ١٧٠، والقاءاني في شرح المغني ٤٧٠/٢. وانظر: شرح الكوكب المنير ١٦١/٣.
إلاّ أن بعض الحنفية رأى أن العام المخصوص ظني الدلالة إلاّ إذا كان المخصص له دليل العقل، فيبقى قطعياً، انظر: التوضيح على التنقيح ٤٣/١، كشف الأسرار للبخاري ٩٩/١، فصول البدائع ٨٢/١.

٣) أصول الشاشي ص٢٦، المغني ص١٠٨.

٤) كشف الأسرار للنسفي ١٦٨/١، شرح نور الأنوار ١٧٠/١.

❑ القول الثاني :

أن العام المخصوص لا يفيد القطع ولا الظن إذا كان تخصيصه بدليل منفصل.

قال الجصاص: «كان شيخنا أبو الحسن -رضي الله عنه- يقول في العام إذا ثبت خصوصه سقط الاستدلال باللفظ، وصار حكمه موقوفاً على دلالة أخرى من غيره فيكون بمنزلة اللفظ المجمل» ... إلى أن قال ما معناه: أن مذهبه هذا في المخصصات المنفصلة[1].

ويظهر لي أن هذا القول يشترك مع القول الأول في أن العام المخصوص بمخصص متصل لا ينزل عن درجة القطع لأن العام ومخصصه المتصل كالكلمة الواحدة عندهم بخلاف ورود المخصص المنفصل على العام فإن أصحاب القول الأول يرون أنه ينزل إلى مرتبة الظن، وأصحاب هذا القول لا يرون إفادته للظن ولا للقطع.

قال البخاري: « ألا ترى أن العام بالاستثناء وهو من دلائل التخصيص ... لا يخرج من القطع إلى الظن لأنه لا يقبل التعليل ... »[2].

❑ القول الثالث :

أن العام إن خص بمعلوم فهو يدل على الباقي قطعاً، وإن خص بمجهول فإنه لا يدل على الباقي لا ظناً ولا قطعاً[3].

قال السمرقندي : «وقال بعضهم : إن كان المخصوص معلوماً

---

١) الفصول ١/٢٤٥، وانظر: كشف الأسرار للنسفي ١/١٧٤، ميزان الأصول ص ٢٩٠، وشرح المغني ٢/٤٦٩، وقد اختار قوله أبو الحسين البصري في المعتمد ١/٢٦٢، وأبو زيد الدبوسي كما في شرح نور الأنوار ١/١٧٤.

٢) كشف الأسرار للبخاري ١/٩٩.

٣) أشار لهذا القول السرخسي في أصوله ١/١٤٤، وانظر: كشف الأسرار للنسفي ١/١٧٦، شرح المغني ٢/٤٦٩.

يجب العمل بالباقي ويجب الاعتقاد والعمل قطعاً كيفما كان دليل الخصوص، وإن كان مجهولاً لايبقى حجة كيفما كان، وهذا هو الأصح من هذه الأقوال...»[1].

واستدلوا على ذلك بأنه عند التخصيص بمجهول لا نستطيع التمييز بين المخصوص وغيره، فكيف نعمل به؟ وأما إذا كان المخصوص معلوماً فإن دلالة العام القطعية باقية فيه[2].

❑ القول الرابع:

أن العام المخصوص قطعي مطلقاً[3].

ودليل هذا القول: أن المخصص بمنزلة الناسخ؛ إذ إنه دليل مستقل لا يحتاج إلى غيره، فإن كان المخصص مجهولاً وجب تركه وعدم الالتفات إليه كالناسخ المجهول، وإن كان المخصص معلوماً استقل بما اختص به، وتبقى أفراد العام الأخرى على ماهي عليه من دخولها في اللفظ العام قطعاً[4].

ويظهر لي أن الأقوال الثلاثة الأولى مبنية على أن القطع مرتبة واحدة، فإذا كان العام غير المخصوص مفيداً للقطع، فلا يمكن أن يفيد ماهو أضعف منه -وهو العام المخصوص- القطع.

بينما الذي يترجح لديَّ أن للقطع درجات[5]، فإذا نفينا عن العام المخصوص الدرجات العالية من القطع؛ فلا وجه لنا في نفي الدرجات التي هي أقل منها عنه.

---

1) ميزان الأصول ص ٢٩١.

2) المرجع السابق ص ٢٩٢.

3) أشار لهذا القول النسفي في كشف الأسرار ١/١٧٥، والميهوي في شرح نور الأنوار ١/١٧٥، والقاءاني في شرح المغني ٢/٤٦٩.

4) أصول السرخسي ١/١٤٧، وانظر: مخصصات العموم وأثرها فيه ص ٢٥٨.

5) انظر ص ٣٦ من هذا البحث.

المطلب الثالث
نوع دلالة النكرة في سياق النفي على العموم

بعض العلماء لم يذكر هذه المسألة أصلاً، ومن المتقرر عنده أن العام ظني الدلالة على أفراده فتدخل هذه المسألة في عموم كلامه.

وهنا: من العلماء من يرى أن النكرة المنفية تدل على العموم قطعاً.

قال الطوفي عن النكرة في سياق النفي: «النفي إذا وقع على النكرة اقتضى نفي ماهيتها وهي لا تنتفي إلاّ بانتفاء جميع أفرادها؛ وهـذا قاطـع»[1].

وهناك من العلماء من فرق بين أنواع النكرات في سياق النفي، فجعل بعضها يفيد القطع دون جميعها.

قال الجويني: «إذا قال القائل: مارأيت رجلاً فهذا ظاهر في نفي الرؤية عن جنس الرجال، والتأويل يتطرق إليه، قال سيبويه[2] يجوز أن يقول القائل: مارأيت رجلاً، وإنما رأيت رجالاً، وإذا كان ينتظم الكلام على هذا الوجه، فليس التنكير مع النفي نصاً في اقتضاء العموم غير قابل للتأويل، ووجه تطرق الاحتمال إليه الذي نبهنا عليه، فإذا قال القائل: ماجاءني من رجل لم يتجه فيه غير التعميم، فإن من -وإن جرت زائدة- فهي مؤكدة للتعميم، قاطعة للاحتمال الذي نبهت عليه»[3].

وجاء في المسودة: «النكرة في سياق النفي تفيد العموم ظاهراً إذا لم يكن فيها حرف من ... فإن دخل عليها حرف من افادته قطعاً ولم تحتمل التأويل»[4].

---

1) شرح مختصر الروضة ٤٧٩/٢.

2) أبو بشر سيبويه عمرو بن عثمان بن قنبر الفارسي، إمام نحوي.
قيل: توفي سنة ١٦١هـ بالبصرة، وقيل: سنة ١٨٠هـ، وقيل: ١٧٩هـ، وقيل: ١٨٨هـ.
من مؤلفاته: «الكتاب» في النحو.
انظر: (أخبار النحويين البصريين ص٦٣، معجم الأدباء ١١٤/٦، إنباه الرواة ٣٤٦/٢، سير أعلام النبلاء ٣٥١/٨).

3) البرهان ٣٣٨/١ - ٣٣٩، وانظر: ٣٣٣/١ و ٣٣٤، وإرشاد الفحول ص١٢٢.

4) المسودة ص١٠٣.

وقال ابن النجار: «دلالة النكرة في سياق النفي على العموم قسمان: قسم يكون نصاً؛ وصورته ماإذا بنيت فيه النكرة على الفتح لتركبها مع لا؛ نحو: لا إله إلاّ الله، وقسم يكون ظاهراً؛ وصورته ما إذا لم تبن النكرة مع لا؛ نحو: لا في الدار رجل بالرفع؛ لأنه يصح أن يقال بعده: بل رجلان؛ فدل على أنها ليست نصاً، فإن زيد فيها من كانت نصاً أيضاً»[1].

وقال الزركشي: «ذهب جمهور النحاة إلى أن لا التي لنفي الجنس نص في العموم، دون لا التي هي أخت ليس ... والذي ينبغي أن يقال: إن دلالة هذه الأقسام على العموم متفاوتة، وتجيء على مراتب فأدناها: ماجاءني رجل؛ لعدم دخول من، ولعدم اختصاص رجل بالنفي؛ وهي ظاهرة في العموم لا نص، وأعلاها ماجاءني من أحد لانتفاء الأمرين؛ وهذا نص في العموم، والمرتبة المتوسطة؛ ماجاءني من رجل، وماجاءني أحد وهي تلحق بالقسم الثاني، وتلحق به النكرة المبنية مع لا على الفتح، فأما المرفوعة فليست نصاً بل ظاهر كالقسم الأول»[2].

ومن خلال ماسبق نفهم أن النكرة في سياق النفي لا تفيد القطع عند هؤلاء إلاّ في ثلاث صور:

- الأولى : إذا كان مع النكرة المنفية «من».
- الثانية : إذا كانت النكرة مع لا مبنية على الفتح.
- الثالثة : إذا كانت النكرة مما يختص بالنفي.

وأما الصورة التي لا توجد فيها الأمور السابقة فإنها لا تفيد العموم إلاّ ظناً، لاحتمال عدم إرادة العموم بها كما لو قال: ماجاءني رجل فإنها تحتمل أنه ماجاء رجل واحد بل رجلان.

والذي يظهر لي أن النكرة في سياق النفي تعمّ قطعاً، وإن كان بعض أنواعها أقوى في القطعية من الأنواع الأخرى، واحتمال عدم إرادة العموم احتمال غير ناشئ عن دليل فلا يؤثر على القطعية، كما أن التخصيص من العام لا يؤثر على قطعيته على الصحيح.

---

1) شرح الكوكب المنير ١٣٨/٣.

2) البحر المحيط ١١١/٣ - ١١٤، وانظر: ١٣٠/٣، واختاره العلائي في تلقيح الفهوم ص ١٧٦ و ٤٠٢، وانظر: إرشاد الفحول ص١٢٢.

المطلب الرابع

نوع دلالة العام على سببه

إذا ورد اللفظ العام بسبب أمر خاص؛ فهل يدخل هذا السبب في العام قطعاً؟ اختلف العلماء في ذلك على قولين:

❑ القول الأول:

أن العام يدل على سببه قطعاً.

قال الغزالي عن سبب العام: «اللفظ يعمه ويعم غيره، وتناوله له مقطوع به؛ وتناوله لغيره ظاهر، فلا يجوز أن يسأل عن شيء فيجيب عن غيره»[1].

وقال ابن قدامة: «ولهذا كان نقل الراوي للسبب مفيداً، ليبين به تناول اللفظ له يقيناً»[2].

وقال الآمدي: «لا خلاف في كون الخطاب ورد بياناً لحكم السبب فكان مقطوعاً به فيه»[3].

وقال الزركشي: «صورة السبب قطعية الدخول عند الأكثر»[4].

وقال ابن النجار: «السبب مراد قطعاً بقرينة خارجية؛ لورود الخطاب بياناً له»[5].

واستدلوا على ذلك بعدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة، فإنه عند حصول الحادثة التي كانت سبباً للعام، كان العام حاكماً على الحادثة قطعاً، وإلاّ لزم منه أن تكون الحادثة غير موضح حكمها حينئذ وهذا لا يصح؛ إذ لا

---

1) المستصفى ٣/٢٦٧.

2) روضة الناظر ٢/٦٩٦ - ٦٩٧.

3) الإحكام ٢/٢٦٠.

4) تشنيف المسامع ٣/٩٩١.

5) شرح الكوكب المنير ٣/١٨١، وانظر: ٣/١٨٧.

يجوز تأخير البيان عن وقت حاجته، يبين ذلك أنه لا يصح أن يسأل سائل عن بيان مايحتاج إلى بيانه، فيضرب عن توضيح المحتاج إلى بيانه، وينتقل إلى بيان غيره مما لم يسأل عنه[1].

❑ القول الثاني :

أن دلالة العام على سبب وروده ظنية.

اختاره ابن السبكي[2].

وقد ذكر بعض العلماء أن مذهبه في ظنية دخول السبب في العام تنحصر فيما إذا كان السبب لا يدخل في العام وضعاً[3].

والحنفية يرون أن صورة السبب تدخل في العام قطعاً كبقية أفراد العام، بل هي أولى، فلا مجال لذكر الخلاف عنهم في ذلك.

وقد ترجح لديَّ أن العام قطعي الدلالة على أفراده[4] فمن باب أولى أن يكون قطعي الدلالة على سببه.

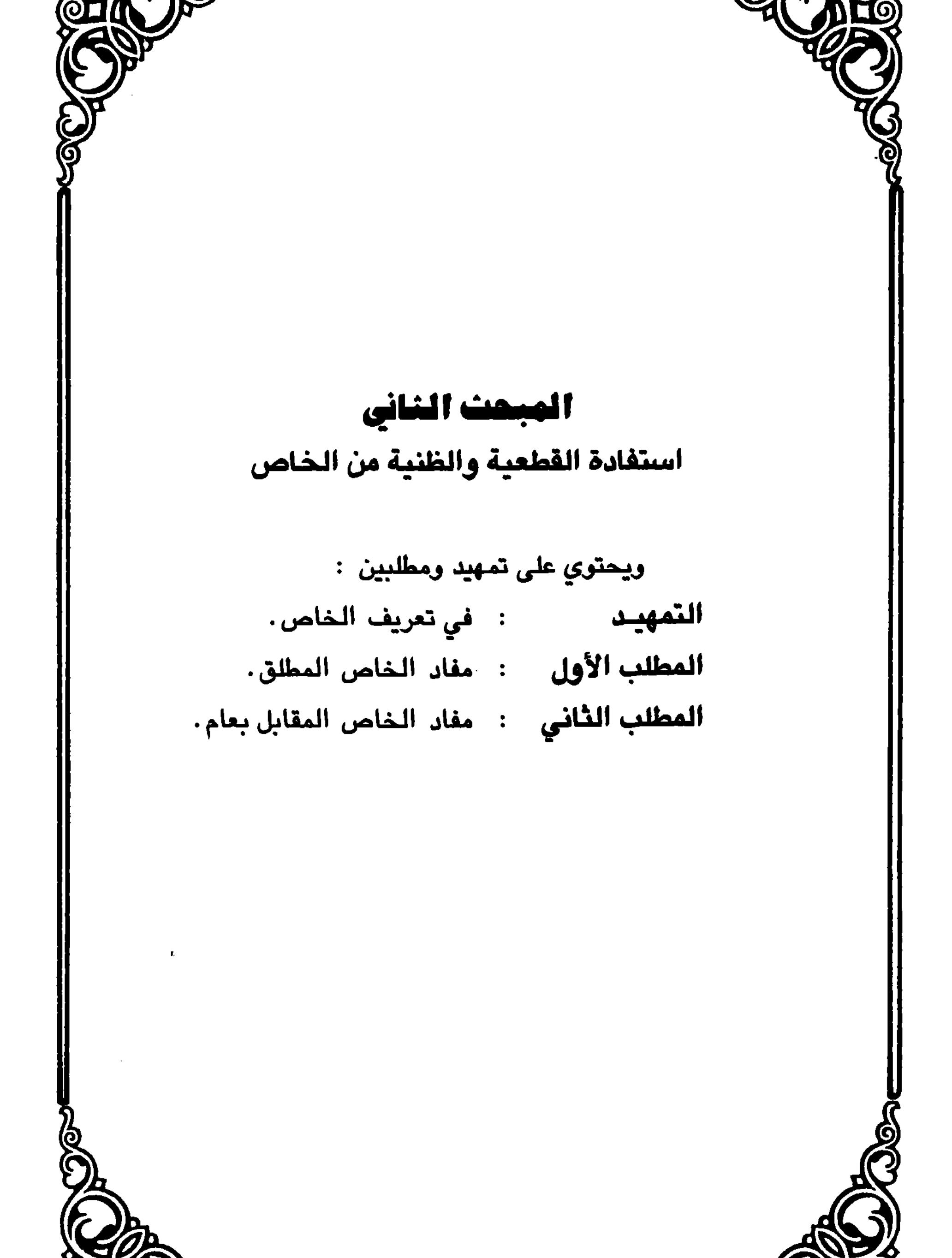
---

١) البحر المحيط ٢١٦/٣.

٢) انظر: جمع الجوامع ٧٥/٢، تشنيف المسامع ٩٩١/٣.

٣) تشنيف المسامع ق١ ج٣ ص٩٩٢، شرح الكوكب المنير ١٨٧/٣.

٤) انظر ص ٣٢٩ من هذا البحث.



المبحث الثاني

استفادة القطعية والظنية من الخاص

ويحتوي على تمهيد ومطلبين :

التمهيـد : في تعريف الخاص.

المطلب الأول : مفاد الخاص المطلق.

المطلب الثاني : مفاد الخاص المقابل بعام.

التمهيد
في تعريف الخاص

في اللغة: خصه بالشيء يخصه: أفرده به دون غيره، ويقال: خاص أي: بيّن الخصوصية[1].

وللعلماء في حده الاصطلاحي تعريفات متعددة أشهرها مايأتي:

١ - أن الخاص هو اللفظ الدال على الواحد عيناً[2].

٢ - أن الخاص هو اللفظ الموضوع لمعنى (أو لمسمى) معلوم على الانفراد[3].

٣ - أن الخاص هو القول الذي يندرج تحته معنى لا يتوهم اندراج غيره معه تحت مطلق ذلك اللفظ.[4].

٤ - أن الخاص هو اللفظ الدال على مسمى واحد، ومادل على كثرة مخصوصة[5].

وعلى كل من هذه التعريفات اعتراضات، ولبعض هذه الاعتراضات أجوبة لا أطيل بذكرها، إذ المراد هو تصور معنى الخاص، وفي ظني أنه بإيراد هذه التعريفات يحصل تصور معنى الخاص، كما أنه بتصور معنى العام يحصل نوع تصور للخاص.

---

١) لسان العرب (خصص) ٧/٢٤ - ٢٥.

٢) الإيضاح ص١٨، وانظر: المسودة ص ٥٧١، البلبل ص ١٠٧.

٣) أصول السرخسي ١/١٢٤، وانظر: المغني ص٩٣.

٤) المنخول ص١٦٢.

٥) البحر المحيط ٣/٢٤٠، وانظر: إرشاد الفحول ص١٤١.

المطلب الأول
مفاد الخاص المطلق

المراد بالخاص المطلق الذي لايقابله عام في دلالته بحيث يكون الخاص مطلقاً عن معارضة العام.

وأكثر العلماء يرون أن هذا الخاص يفيد القطع.

قال أبو يعلى: « الخاص معلوم من حيث القطع »[(١)].

وقال الباجي: « الخاص من السنة لا يحتمل غير ماتناوله »[(٢)].

وقال الشيرازي: « ان مايتناوله الخاص يقين » [(٣)].

وقال السرخسي: «كما في لفظ الخاص فإن ماهو حقيقة فيه يكون ثابتاً به قطعاً »[(٤)].

وقد أشار بعض الحنفية إلى أن من لازم مذهب من يرى أن الاحتمال قادح في القطع، أن يكون الخاص ظنياً لاحتمال أن يكون مجازاً[(٥)].

وحاول القاءاني التوفيق بين القولين بأن للقطع معنيين: أحدهما عدم الاحتمال أصلاً، وهذا هو مراد من نفي قطعية الخاص، والآخر: عدم الاحتمال الناشئ عن دليل؛ وهذا هو مراد من أثبت قطعية الخاص[(٦)].

وعلى كلٍ فالخاص لا يرد عليه الاحتمال الناشئ عن دليل بالاتفاق فهو قطعي.

---

١) العدة ٢/٦٤٥، وانظر: التمهيد ٢/١٤٩، شرح مختصر الروضة ٢/٥٦٤.

٢) إحكام الفصول ص١٦٩.

٣) شرح اللمع ١/٣٦٥، وانظر منه: ١/٣٦٨، التبصرة ص ١٣٥ و ١٥٢، بيان المختصر ٢/٣١٢، الفائق ٣/٨٢.

٤) أصول السرخسي ١/١٣٧، وانظر منه: ١/١٣٢، وبذل النظر ص٢٣١ و ٤٦٥، الغنية ص ٦٦ و ٧٤، كشف الأسرار للنسفي ١/٢٨ و ٢/١١٥، التلويح ١/٣٥، شرح المغني ٢/٤٠٩.

٥) كشف الأسرار للنسفي ١/٢٩، كشف الأسرار للبخاري ١/١٩٧، شرح نور الأنوار ١/٢٩، ميزان الاصول ص٣٠٠ وهذا اللازم منسوب لمشايخ سمرقند.

٦) شرح المغني ٢/٤٠٩ - ٤١٠.

المطلب الثاني
مفاد الخاص المقابل بعام

إذا ورد خاص وعام، وكان العام شاملاً لصورة الخاص وغيرها، وصلح الخاص لتخصيص العام، فما هي نوع دلالة هذا الخاص؟ هل هو دلالة قطعية أم ظنية.

والذي يظهر لي أن هذه المسألة مماثلة للمسألة السابقة من حيث قول العلماء بإفادة الخاص فيها القطع، وإن كان الخاص هنا أضعف من الخاص هناك.

قال الشيرازي: «مايتناوله الخاص متيقن لا محالة، وما يتناوله العموم مما ورد فيه الخصوص مشكوك فيه، فلا يجوز ترك اليقين بالشك»(1).

إلا أن ابن برهان نقل عن الجويني مايخالف ذلك فقال: «وكان الإمام أبو المعالي -قدس الله روحه- يتوقف في هذه المسألة، ويقول: اجتمع ظاهران: ظاهر العموم؛ وهو يقتضي الاستغراق، وظاهر الاستثناء؛ وهو يقتضي اختصاص اللفظ ببعض المسميات؛ فتقاوما؛ ولا مزية لأحدهما على الآخر»(2).

وبمراجعة كتاب البرهان لا نجد فيه مثل هذا القول بل هو يقول: «والذي نختاره القطع بتخصيص الكتاب بخبر الواحد»(3).

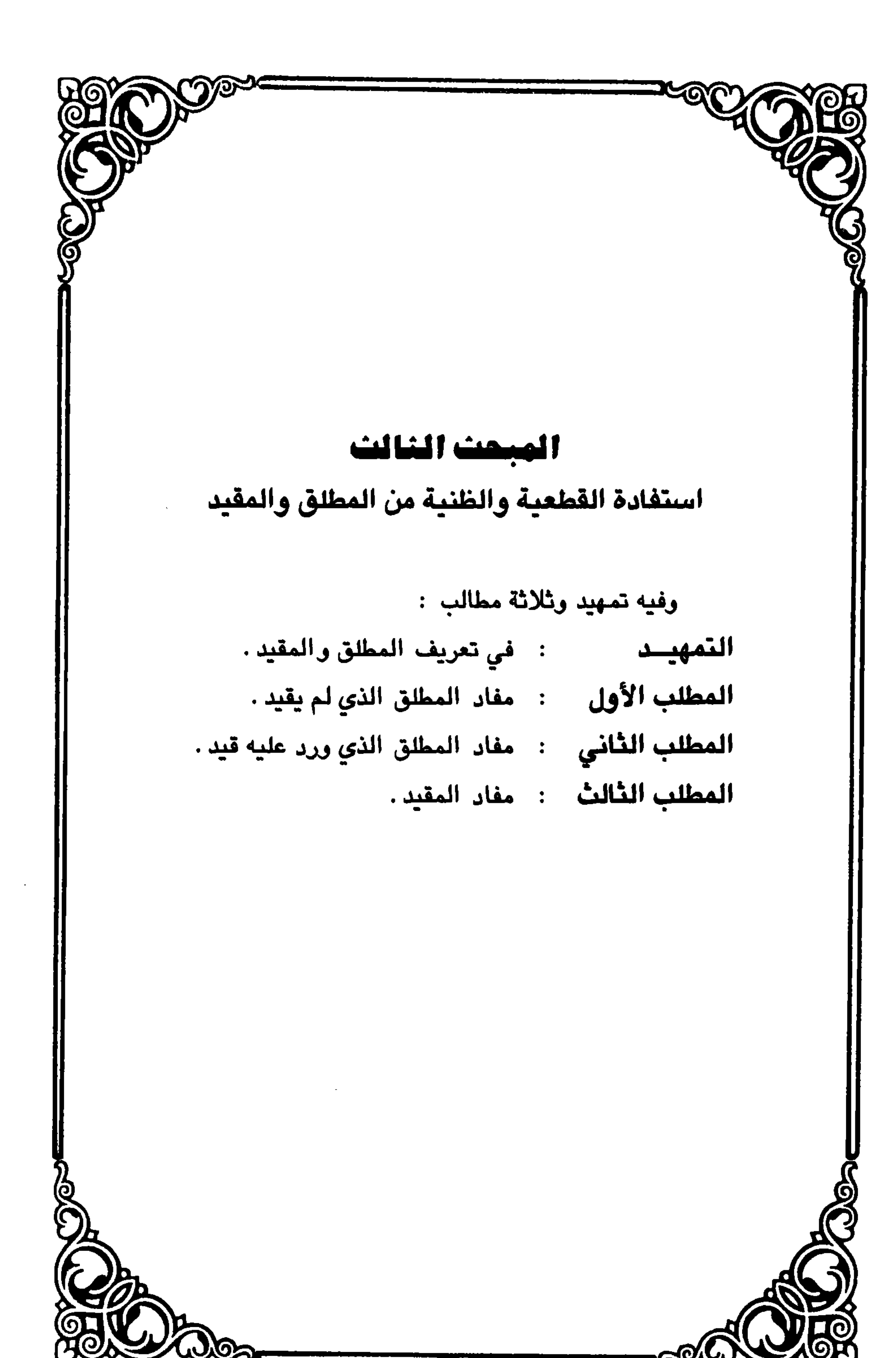
ومن هنا يتضح لنا عدم المخالف في مفاد الخاص المقابل بعام.

---

1) شرح اللمع ٣٦٨/١، وانظر منه: ٣٧٦/١، وانظر كذلك: الفصول ١٦٣/١، المعتمد ١٧٦/٢، العدة ٥٥٥/٢، الفقيه والمتفقه ١١٢/١، المنخول ص١٧٤، الوصول لابن برهان ٢٦١/١، بذل النظر ص٢٢٦، المحصول ٤٢٨/١، روضة الناظر ٧٢٤/٢، شرح المنهاج ٤٠٨/١، نفائس الأصول ق٢ ص١٥٢٨.

2) الوصول ٢٧٧/١.

3) البرهان ٤٢٧/١. وهو إنما توقف في تخصيص الكتاب بالقياس انظر البرهان ٤٢٨/١، ولا علاقة لهذه المسألة بما نحن فيه.



المبحث الثالث

استفادة القطعية والظنية من المطلق والمقيد

وفيه تمهيد وثلاثة مطالب :

التمهيـد : في تعريف المطلق والمقيد .

المطلب الأول : مفاد المطلق الذي لم يقيد .

المطلب الثاني : مفاد المطلق الذي ورد عليه قيد .

المطلب الثالث : مفاد المقيد .

التمهيد

في تعريف المطلق والمقيد

مادة طلق في اللغة تدل على التخلية والإرسال [1].

واختلف الأصوليون في معنى المطلق اصطلاحاً، وهم في ذلك قسمان:

فمنهم من عرفه باعتبار ماهيته، ومنهم من عرفه باعتبار أفراده في الخارج.

ولما كان المراد تقريب معنى المطلق سأكتفي بإيراد ماأظنه أقرب التعريفات، قال ابن قدامة: «المطلق هو المتناول لواحد لا بعينه باعتبار حقيقة شاملة لجنسه»[2].

والمقيد في اللغة خلاف المطلق[3].

وقال ابن قدامة في تعريفه اصطلاحاً: «المقيد هو المتناول لمعيَّن أو لغير معين موصوف بأمر زائد على الحقيقة الشاملة لجنسه»[4].

فالمقيد يطلق على أمرين :

- الأول : اللفظ المتناول لمعين، مثل: «زيد».
- الثاني : اللفظ المتناول لغير معين لكنه قد وصف بأمر زائد على الماهية، مثل قوله:﴿وَرَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾[5].

---

١) معجم مقاييس اللغة (طلق) ٣/٤٢٠.

٢) روضة الناظر ٢/٧٦٣، وانظر: شرح الكوكب المنير ٣/٣٩٢.

٣) لسان العرب (قيد) ٣/٣٧٣.

٤) روضة الناظر ٢/٧٦٣، وانظر: إرشاد الفحول ص ١٦٤.

٥) سورة النساء آية رقم ٩٢.

المطلب الأول

مفاد المطلق الذي لم يقيد

إذا كان اللفظ مطلقاً لم يقيد، فهل دلالته قطعية؟ -بمعنى أنه متى ما أدى أي فرد من أفراد المطلق، فقد أدى المطلق قطعاً- أو هي ظنية؟

فذهب بعض العلماء إلى أن دلالته ظنية.

قال أبو يعلى: «المطلق المراد به معلوم بظاهره ... المطلق وإن كان معلوماً؛ فإنه معلوم من حيث الظاهر»[1].

وقال الغزالي في المطلق: «قوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾[2] ليس هو نصاً في إجزاء الكافرة، بل هو عام يعتقد ظهوره مع تجويز قيام الدليل على خصوصه؛ أما أن يعتقد عمومه قطعاً فهذا خطأ في اللغة»[3].

وقال ابن التلمساني: «عند أصحابنا أن المطلق ظاهر في معناه لا نص»[4].

وقال ابن النجار: «اللفظ المطلق ظاهر الدلالة على الماهية؛ كالعام؛ لكن على سبيل البدل»[5].

بينما ذهب آخرون إلى أنها قطعية.

قال السمرقندي: «العام المطلق عن القرينة يوجب العلم قطعاً... وكذا المطلق والنكرة الشائعة في الجنس توجب العلم قطعاً عندهم»[6].

---

١) العدة ٢/٦٤٥، وانظر ١/١٥٥.

٢) سورة المجادلة آية رقم ٣.

٣) المستصفى ٣/٤٠٠.

٤) مفتاح الوصول ص ٤٥.

٥) شرح الكوكب المنير ٣/٤١١، وانظر: البحر المحيط ٣/٤٢٤.

٦) ميزان الأصول ص٣٦٥، وانظر: التلويح ١/٦٦، وشرح الكوكب المنير ٣/٤١١. تيسير التحرير ١/١٨٥؛ وفيه: «فدخل في الخاص المطلق...».

ولعل الخلاف في هذه المسألة مبني على الخلاف في مفاد العام قبل التخصيص، وقد استدل كل من الفريقين بمثل الأدلة التي استدلوا بها في دلالة العام.

ومن ذلك يترجح لديَّ أن دلالة المطلق قبل تقييده قطعية وإن كانت أضعف من دلالة العام، إلاّ أن القطعيات تتفاوت كما هو الصحيح.

المطلب الثاني
مفاد المطلق الذي ورد عليه قيد

يظهر لي أن مسألة «مفاد المطلق الذي ورد عليه قيد» مماثلة لمسألة نوع دلالة العام المخصوص وبالتالي فينتج لنا فيها أقوال مماثلة للقول في تلك المسألة.

وقد أشار الأسمندي إلى تخريج هذه المسألة على تلك فقال: «المطلق إذا دخله قيد هل يصير مجازاً؟ وهل يصح التعلق به في الباقي؟ اعلم أن الكلام في هذا الفصل كالكلام في العام إذا دخله تخصيص؛ لأنا متى بينا أن المطلق عام معنى؛ كان دخول القيد فيه كإخراج بعض ماتناوله العام؛ والكلام في ذلك وصيرورته مجازاً أو صحة التعلق به في الباقي كما بينا؛ فكذا هذا».[1]

وكما ترجّح لديّ أن العام المخصوص قطعي الدلالة؛ فينبغي أن يكون الراجح في المطلق المقيد مماثلاً للراجح هناك.

---

١) بذل النظر ص٢٦٢، وانظر: البحر المحيط ٣/٤٣٣.

المطلب الثالث

مفـــاد المقيـــد

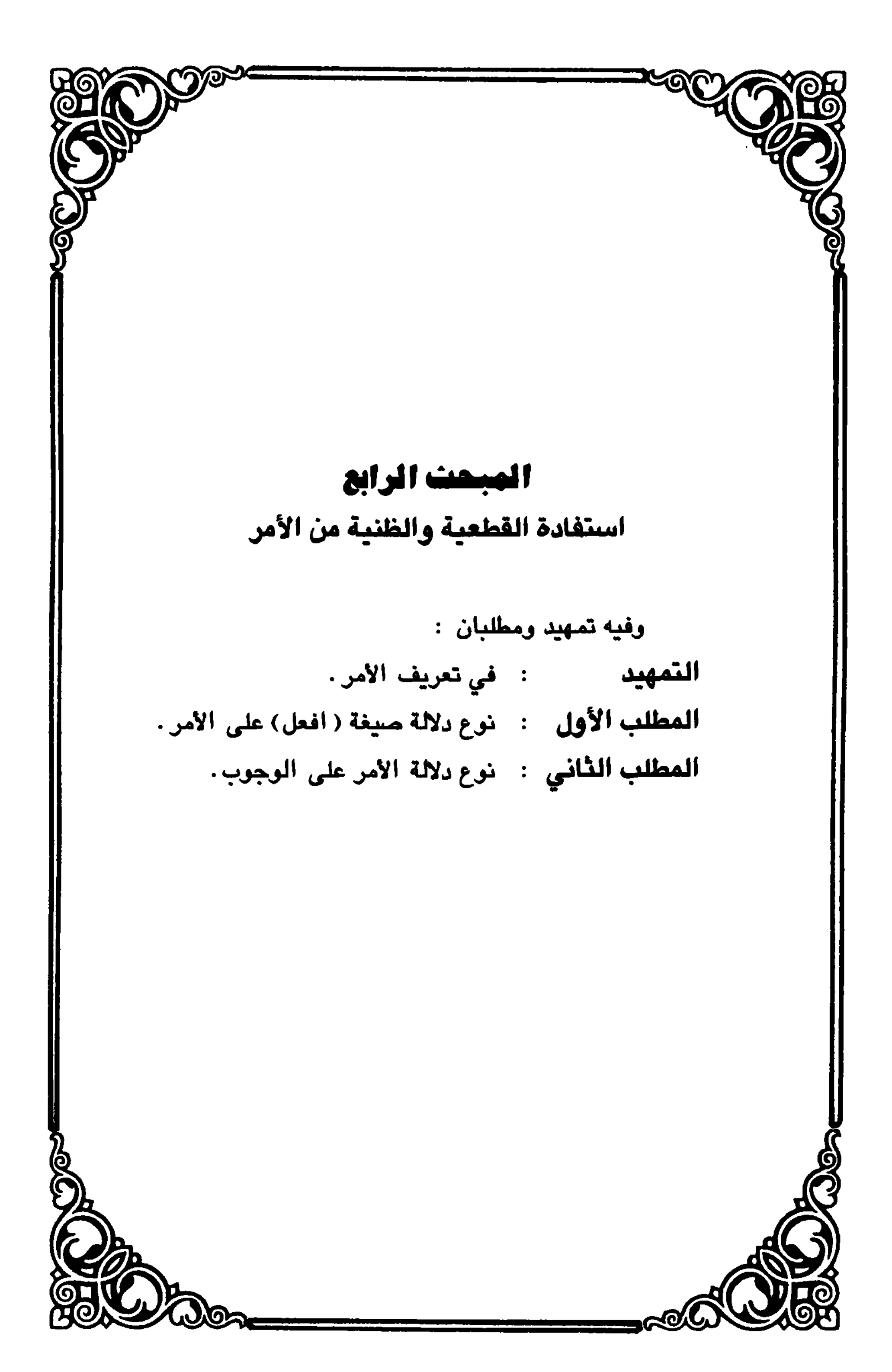
كما حصل الاتفاق على قطعية الخاص، ينبغي أن يحصل الاتفاق على قطعية المقيد.

قال أبو يعلى: «المطلق وإن كان معلوماً فإنه معلوم من حيث الظاهر، والخاص (يعني المقيد) معلوم من حيث القطع؛ فيجب أن يحمل عليه كالخاص والعام»[1].

بل إن المقيد جزء من أجزاء الخاص، فمن قال بأن الخاص قطعي دخل في كلامه قطعية المقيد.

---

١) العدة ٢/٦٤٥.



المبحث الرابع

استفادة القطعية والظنية من الأمر

وفيه تمهيد ومطلبان :

التمهيد : في تعريف الأمر.

المطلب الأول : نوع دلالة صيغة (افعل) على الأمر.

المطلب الثاني : نوع دلالة الأمر على الوجوب.

التمهيد

في تعريف الأمر

يعرف أهل اللغة الأمر بأنه نقيض النهي[1].

وقيل في تعريفه اصطلاحاً: «قول يقتضي استدعاء الفعل بنفسه لا على جهة التذلل»[2].

وقيل: «استدعاء الفعل بالقول على جهة الاستعلاء»[3].

وقيدوا الأمر بالقول لأن الرمز والإشارة ليست بأمر حقيقة.

وقيدوا الأمر بأنه على جهة الاستعلاء أو بقولهم: (لا على جهة التذلل) لأن استدعاء الفعل بالقول قد يكون دعاءً أو التماساً كما لو طلب المرء ممن يماثله فعلاً ما، فلا يسمى ذلك أمراً، وإنما هو التماس، أو طلب المرء ممن هو أعلى منه على جهة التذلل لا على جهة الاستعلاء فيكون سؤالاً أو دعاءً ولا يسمى أمراً، إلا أن المرء قد يطلب ممن هو أعلى منه فعلاً على جهة الإلزام مع إغلاظ القول فيكون أمراً لأنه صدر على جهة الاستعلاء، ولذلك يحسن عتابه كيف تأمر من هو أعلى منك؟[4]

---

1) تهذيب اللغة (أمر) ١٥/٢٨٩، معجم مقاييس اللغة (أمر) ١/١٣٧، لسان العرب (أمر) ٤/٢٦.

2) المعتمد ١/٤٩، وفيه حجة بدل جهة.

3) روضة الناظر ٢/٥٩٤، التمهيد ١/١٢٤.

4) المعتمد ١/٤٣، وانظر: الأمر صيغته ودلالته عند الأصوليين ص١٦.

المطلب الأول
نوع دلالة صيغة (افعل) على الأمر

من المعروف أن أهل السنة يرون أن صيغة افعل تدل بمجردها على الأمر إذا تعرت عن القرائن، خلافاً للمعتزلة الذين يرون الصيغة بمجردها لا تدل على الأمر، وإنما تكون أمراً بإرادة الآمر له، وخلافاً لبعض الأشاعرة الذين يرون أن الأمر لا صيغة له[1].

والذي يترجح هو أنها تدل على الأمر بمجردها لأدلة كثيرة منها قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾[2] فأخبر أن «كن» بمجردها أمر[3].

فإذا تقرر أن صيغة (افعل) تدل على الأمر، فهل دلالة (افعل) على الأمر قطعية أو ظنية؟

والذي يظهر لي أن هذه المسألة مبنية على مسألة أخرى وهي: هل القطع ينتفي بالاحتمال المجرد أو لا ينتفي إلا بالاحتمال الناشئ عن دليل؟

فإن قلنا القطع ينتفي بالاحتمال المجرد، فإن صيغة (افعل) تدل على الأمر ظناً.

وإن قلنا القطع لا ينتفي إلا باحتمال ناشي عن دليل فإن صيغة (افعل) تدل على الأمر قطعاً[4].

ومن هنا ففي المسألة قولان :

---

١) انظر: المعتمد ٣٩/١، العدة ٢١٤/١، الإحكام للآمدي ١٥٨/٢، روضة الناظر ٥٩٥/٢.

٢) سورة النحل آية رقم ٤٠.

٣) العدة ٢١٧/١.

٤) انظر: شرح مختصر الروضة ٣٦٦/٢.

□ القول الأول :

أن صيغة (افعل) تدل على الأمر قطعاً .

قال الغزالي : « المختار أن مقتضى الأمر في اللسان طلب جازم إلاّ أن تغيره قرينة ، وقد فهمنا ذلك على الضرورة من فرق العرب بين قولهم : افعل ، ولا تفعل ، وتسميتهم أحدهما أمراً والآخر نهياً ، وإنكار ذلك خلاف ماعليه أهل اللغة قاطبة »(1) .

كما يفهم هذا القول من قول ابن قدامة : «وأما الدليل على أن هذه صيغة الأمر فاتفاق أهل اللسان على تسمية هذه الصيغة أمراً »(2) . فاستدل بإجماع أهل اللغة ، والإجماع دليل يستفاد منه القطع عنده .

وقال السمرقندي : «والصحيح ماقاله مشايخ سمرقند ؛ وهو أن حقيقة هذه الصيغة للطلب لغة »(3) .

وقال النسفي في الأمر : « الموضوع للشيء محمول على الثابت من كل وجه »(4) .

فهم استدلوا بأن افعل حقيقة في الأمر فدلت عليه قطعاً ، واستدلوا بإجماع أهل اللغة والإجماع مفيد للقطع .

□ القول الثاني :

أن صيغة (افعل) تدل على الأمر ظناً .

قال الطوفي لما ذكر احتجاج الواقفية بورود الاحتمالات على صيغة

---

1) المنخول ص ١٠٧ .

2) روضة الناظر ٢/٥٩٦ ، وانظر : شرح مختصر الروضة ٢/١٩٢ .

3) ميزان الأصول ص١٠٢ .

4) كشف الأسرار ١/٥٤ ، وانظر : أصول السرخسي ١/١٣٧ ، تشنيف المسامع ٣/٧٢٧ .

افعل: «وهذه طريقة جيدة في المطالب[1] القطعية، أما الظنية فيكفي فيها ظهور أحد الطرفين وإن توجه إليه قادح ما»[2].

ولعل من يرى هذا القول يستدل بورود الاحتمالات على دلالة صيغة افعل على الأمر[3]، ويستدلون بوجود الخلاف في دلالتها عليه؛ فكيف يدل قطعاً أمر مختلف فيه؟

وبناء على أن الراجح لديَّ هو أن القطع لا ينفيه مجرد الاحتمال فإن دلالة صيغة افعل على الأمر حينئذ تكون قطعية.

وأما ورود الاحتمالات على معنى صيغة «افعل»، فهذه الاحتمالات لا تتوجه لهذه الصيغة إلاّ إذا وجدت قرينة، أما إذا لم توجد قرينة فلا تتوجه هذه الاحتمالات إليها أصلاً.

وعلى فرض أنها تتجه إليها، فإن مجرد ورود الاحتمال بدون دليل يسنده لا ينفي القطعية؛ وإن أثر على رتبتها.

وكذلك فإن وجود الخلاف لا ينفي صحة دلالة المسألة على القطع، لأن المخالف يمكن أن يقول قوله بناء على عدم ورود الدليل إليه، أو يقوله مكابرة وعناداً فكيف ينتفي القطع بذلك؟

---

١) في المطبوع: المطالبة.

٢) شرح مختصر الروضة ٢/٣٦٧.

٣) ذكر بعض الأصوليين أن صيغة (افعل) تحتمل خمسة عشر معنى، انظر: المحصول ٢٠٢/١، الإحكام للآمدي ١٦١/٢.

المطلب الثاني
نوع دلالة الأمر على الوجوب

من المسائل التي وقع الخلاف فيها -بعد تقرير دلالة الأمر على الوجوب- هل يدل الأمر على الوجوب قطعاً أو ظناً؟

فقد اختلف العلماء في ذلك على قولين:

☐ القول الأول:

أن الأمر يدل على الوجوب ظناً.

قال أبو يعلى: «والظاهر مثل قوله: ﴿وَآتُوهُم مِّن مَّالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ﴾ (1) ؛ فإنه يحتمل الندب إلا أن ظاهره الوجوب؛ لأنه أمر؛ وظاهر الأمر الوجوب...»(2).

وقال ابن عقيل (3) : «لفظة الأمر تحتمل الندب؛ وتحتمل الإيجاب؛ إلا أنها في الإيجاب أظهر»(4).

وقال الرازي في دلالة الأمر على الوجوب: «وعندنا مجرد الاحتمال قائم؛ لأن هذه المسألة اجتهادية لا قطعية»(5).

وقال ابن قدامة: «إذا ورد الأمر متجرداً عن القرائن اقتضى الوجوب ... وقالت الواقفية: هو على الوقف ... وإن توقفوا لمطلق الاحتمال

---

1) سورة النور آية رقم ٣٣.

2) العدة ١٤١/١.

3) أبو الوفا علي بن عقيل بن محمد بن عقيل البغدادي: فقيه حنبلي، أصولي.
ولد سنة ٤٣١هـ، وتوفي سنة ٥١٣هـ.
من مؤلفاته: «الفنون»، و «الجدل»، و «عمد الأدلة»، و «المفردات»، و «الواضح».
انظر: (المنتظم ٢١٢/٩، سير أعلام النبلاء ٤٤٣/١٩، ذيل طبقات الحنابلة ١٤٢/١، المقصد الأرشد ٢٤٥/٢، المنهج الأحمد ٢١٥/٢).

4) الجدل ص ٣.

5) المحصول ٢١٠/١.

لزمهم التوقف في الظواهر كلها؛ وترك العمل بما لا يفيد القطع؛ واطراح أكثر الشريعة، فإن أكثرها إنما ثبت بالظنون»[1].

ومن خلال ماسبق يتضح لنا استدلالهم بورود الاحتمالات على دلالة الأمر على الوجوب، إذ يحتمل أن يراد بالأمر غير الوجوب كالندب والإباحة، ومع الاحتمال لايدل الأمر على الوجوب قطعاً[2].

وأجيب بأن مجرد الاحتمال لا يؤثر على القطع حتى يسنده دليل، وهنا الاحتمال لم ينشأ عن دليل فلا ينفي دلالة الأمر على الوجوب قطعاً[3].

ويمكن أن يجاب بأن هذه الاحتمالات لا ترد على الأمر إلاّ إذا وجدت قرينة، فإذا لم توجد قرينة فهذه الاحتمالات لا ترد أصلاً، ومن ثم لا تنفي قطعية دلالة الأمر على الوجوب.

كما استدلوا بأن الأمر لا يدل على الوجوب إلاّ إذا تجرد عن القرائن، وتجرد الأمر عن القرائن مظنون، فتكون دلالة الأمر على الوجوب مظنونة[4].

ويمكن الجواب بأن احتمال وجود القرينة الصارفة للأمر عن الوجوب احتمال غير ناشئ عن دليل، فلا ينفي قطعية دلالة الأمر على الوجوب.

---

1) روضة الناظر ٢/٦٠٤ - ٦١١، واختاره الشيرازي في اللمع ص ٢٧، والسمرقندي في ميزان الأصول ص١٠٢، والطوفي في شرح مختصر الروضة ١/١٧٤، و ٢/٣٦٦، والسمعاني في قواطع الأدلة ٢/٤٧٦، والقرافي في نفائس الأصول ق٢ ص٢٢٥، وصفي الدين الهندي في نهاية الوصول ق١ ص٧٦١ و ٧٧١، وابن السبكي في الابهاج ٢/٤٢، وانظر: البحر المحيط ٢/٣٧٠ و ٢/٤٢٧.

2) العدة ١/١٤١، الجدل ص٣، المحصول ١/٢١٠، شرح مختصر الروضة ٢/٣٦٧، ميزان الأصول ص ١٠٢، ١٠٧، قواطع الأدلة ٢/٤٧٦.

3) كشف الأسرار للنسفي ١/٥٤.

4) ميزان الأصول ص١٠٣.

☐ القول الثاني :

أن الأمر المجرد يدل على الوجوب قطعاً .

قال السرخسي : « المذهب عندنا أن العام موجب للحكم فيما يتناوله قطعاً بمنزلة الخاص موجب للحكم فيما تناوله يستوي في ذلك الأمر ؛ والنهي والخبر »[1] .

وقال النسفي : «وعندنا موجبه الوجوب لأن الأمر لما كان لطلب المأمور به فمطلقه ينصرف إلى الكامل من الطلب... عند مشايخ العراق من أصحابنا حكمه (أي الأمر) وجوب العمل والاعتقاد قطعاً ، وعند مشايخ سمرقند . . . , حكمه الوجوب عملاً ؛ لا اعتقاداً على طريق اليقين »[2] .

وقال السمرقندي : «مسألة في بيان حكم الأمر المطلق الصادر من مفترض الطاعة ... وقال عامة الفقهاء وأكثر المتكلمين -سوى الواقفية- بأن حكمه وجوب العمل والاعتقاد قطعاً ؛ وهو قول مشايخ العراق من أصحابنا . . . »[3] .

ولعل مستندهم في ذلك أن حقيقة الأمر تدل على الوجوب ، واللفظ الموضوع لمعنى حقيقة فهو يدل عليه قطعاً[4] .

وأن الإجماع واقع على أن من أراد أن يطلب فعلاً على جهة الوجوب إنما يطلبه بالأمر ، ولو خالف شخص الأمر لاستحق العقوبة إجماعاً ، ولا يستحق العقوبة إلاّ تارك الواجب ، فإذا دل الإجماع على دلالة الأمر على الوجوب كان ذلك قطعياً ؛ لأن الإجماع مفيد للقطع[5].

---

١) أصول السرخسي ١/١٣٢ .

٢) كشف الأسرار للنسفي ١/٥٤ .

٣) ميزان الأصول ص٩٦ .

٤) انظر : كشف الأسرار للنسفي ١/٥٤ .

٥) انظر : شرح نور الأنوار ١/٥١ .

من خلال ماسبق نتبين أن من رأى أن إفادة الأمر للوجوب ظنية بناه على أن مجرد الاحتمال ينافي القطع، وقد وردت الاحتمالات على الأمر؛ فتكون دلالة الأمر على الوجوب غير قطعية.

أما من رأى أن الأمر يفيد الوجوب قطعاً؛ فقد بنى رأيه على أن الاحتمال المجرد لا ينافي القطع؛ حتى يكون ناشئاً عن دليل.

وبما أن الراجح لديّ عدم منافاة الاحتمال المجرد للقطع؛ فإنه ينبني على ذلك أن دلالة الأمر المجرد عن القرائن على الأمر قطعية.

وقد يقترن بالأمر قرائن تؤيد دلالته على الوجوب فتزداد قطعيته بذلك.

المبحث الخامس

استفادة القطعية والظنية من النهي

ويشمل تمهيداً ومطلبين :

التمهيـد : في تعريف النهي.

المطلب الأول : نوع دلالة النهي على التحريم.

المطلب الثاني : نوع دلالة النهي على الفساد.

التمهيد

في تعريف النهي

قال ابن فارس: « النون والهاء والياء أصل صحيح يدل على غاية وبلوغ ... ومنه نهيته عنه، وذلك لأمر يفعله، فإذا نهيته فانتهى عنك فتلك غاية ماكان وآخره »[1].

وللعلماء عدة تعريفات اصطلاحية للنهي منها :

- أن النهي : هو الدعاء إلى الكف[2].
- أن النهي : طلب مقتضى الامتناع عن الايجاد على أبلغ الوجوه[3].
- أن النهي : طلب الكف عن الفعل على جهة الاستعلاء[4].

وفي ظني أن التعريف الأخير هو أقرب التعريفات؛ لأن النهي مقابل للأمر ولا تحصل مقابلته له إلا بتعريفه بمقابله.

على أن التعريفين الأولين يدخل فيهما الدعاء والالتماس لعدم الفعل وهما ليسا من النهي في شيء.

---

١) معجم مقاييس اللغة (نهى) ٣٥٩/٥.

٢) الكافية في الجدل ص٣٣.

٣) أصول السرخسي ٧٩/١.

٤) تيسير التحرير ٣٧٤/١.

المطلب الأول
نوع دلالة النهي على التحريم

إذا قررنا أن النهي يقتضي التحريم، فما نوع دلالته عليه؛ هل هو دلالة قطعية أو ظنية؟

اختلف العلماء في ذلك على قولين:

❑ القول الأول:

أن النهي يدل على التحريم ظناً.

قال الجويني: «صيغة النهي المطلقة فهي ظاهرة في التحريم مؤولة إذا حملت على التنزيه»[1].

وقال ابن عقيل: «لفظة النهي تحتمل الكراهة والتنزيه؛ وتحتمل التحريم والحظر، وهي في الحظر أظهر»[2].

وقال السمعاني: «صيغة النهي ظاهر في التحريم، ويحتمل غيره من الكراهة والتنزيه»[3].

ولعلهم يستدلون على ذلك باحتمال إرادة الكراهة بالنهي، وإذا ورد الاحتمال لم يبق القطع[4].

---

١) البرهان ٤١٨/١.

٢) الجدل ص٣.

٣) قواطع الأدلة ٤٧٦/٢، وممن اختار هذا القول الشيرازي في اللمع ص٢٧. وانظر: المحصول لابن العربي ص٣٣٨، تحقيق المراد للعلائي ص٢٩٦، أصول السرخسي ٩٥/١.

٤) ذكر الزركشي في البحر المحيط ٤٢٨/٢: أن صيغة النهي ترد لأربعة عشر معنى ذكرها.

❑ القول الثاني :

أن النهي يقتضي التحريم قطعاً .

ولعل هذا القول هو مذهب الحنفية؛ نظير ما اختاروه في الأمر .

قال السرخسي : «المذهب عندنا أن العام موجب للحكم فيما يتناوله قطعاً؛ بمنزلة الخاص موجب للحكم فيما تناوله؛ يستوي في ذلك الأمر والنهي»[1] .

ولعلهم يستدلون على ذلك بأن النهي حقيقة في التحريم، وإذا كان كذلك فهو يدل عليه قطعاً .

ويظهر لي أنه مادام ترجّح لديّ أن الأمر المجرد يفيد الوجوب قطعاً؛ ترتب عليه أن النهي المجرد يقتضي التحريم قطعاً، ومجرد الاحتمال لا ينافي القطع؛ وما ذلك إلا لأن النهي داخل في حقيقة الأمر، قال شيخ الإسلام ابن تيمية : «لفظ الأمر إذا أطلق يتناول النهي»[2] .

وقد صرح ابن العربي ببناء هذه المسألة على مسألة نوع دلالة الأمر على الوجوب؛ فقال : «فأما اقتضاء النهي المحقق للتحريم المتيقن فهي مسألة أصولية كالدليل على الوجوب في الأمر بعينه»[3].

---

١) أصول السرخسي ١٣٢/١، وانظر : تيسير التحرير ١٨٥/١ .

٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ١٧٤/٧ و ١٧٥ وذلك لكون كلٍ منهما يشتمل على الطلب .

٣) المحصول ص٣٣٨ .

المطلب الثاني
نوع دلالة النهي على الفساد

إذا تقرر أن النهي المجرد عن القرائن يفيد التحريم؛ فهل يفيد أيضاً فساد المنهي عنه؟ للعلماء في ذلك أقوال عديدة أشهرها ثلاثة:

- الأول: أنه يفيد الفساد، وهذا قول الجمهور.
- والثاني: أنه لا يفيده.
- والثالث: أنه يفيده في العبادات دون المعاملات(١).

وليس هذا موضع بحث هذه المسألة، ولكن المراد أن النهي عند من يقول بإفادته للفساد، هل يقتضي الفساد قطعاً أو ظناً؟

للعلماء في ذلك أقوال:

❑ القول الأول:

أن النهي يقتضي الفساد ظناً.

قال الشيرازي: «النهي يقتضي فساد المنهي عنه ... ولأن هذا وإن كان من مسائل الأصول؛ إلا أنها من مسائل الاجتهاد»(٢).

وقال ابن قدامة عن النهي: «يدل على الفساد ظاهراً»(٣).

ولعلهم استدلوا بأن النهي ورد عن بعض الأشياء، ومع ذلك لم يقتض فسادها بالاتفاق(٤).

---

١) انظر بحث المسألة في: العدة ٤٣٢/٢، روضة الناظر ٦٥٢/٢، الإحكام للآمدي ٢٠٩/٢، المحصول ٣٣٤/١، المستصفى ١٩٩/٣، البحر المحيط ٤٤٢/٢.

٢) التبصرة ص ١٠٠ - ١٠١، وانظر: اللمع ص ٢٧.

٣) روضة الناظر ٦٥٦/٢ واختار هذا القول: العلائي في تحقيق المراد ص٣٥٦، وابن العربي في المحصول ص٣٣٨.

٤) انظر: روضة الناظر ٦٥٦/٢.

❑ القول الثاني :

أن النهي يقتضي الفساد قطعاً.

وقد أشار إلى هذا القول العلائي في قوله: «ومن وجه آخر هل يقتضي الفساد قطعاً أم ظاهراً؟ فيه مذهبان»[1].

وماذاك إلا لأن النهي حقيقة في الفساد فدل عليه قطعاً، والاحتمال لا يرد على ذلك لأن فرض المسألة هي في النهي المجرد عن القرائن، ثم إن الاحتمال المجرد لا يؤثر على القطع.

❑ القول الثالث :

أن المنهي عنه لعينه يقتضي الفساد قطعاً، والمنهي عنه لوصفه يقتضي الفساد ظناً.

وقد فهم العلائي هذا القول من كلام ابن الحاجب[2] عن مسألة المنهي عنه لوصفه حيث قال فيها العلائي: «وفي كلام ابن الحاجب ما يقتضي اختياره لهذا القول؛ أي: أنه يدل على الفساد ظاهراً لا قطعاً، ومقتضى ذلك أن يكون عنده دلالة النهي عن الشيء لعينه على الفساد قطعاً، لا من حيث الظاهر»[3].

ويظهر لي أن كلاً منهما يدل على القطع وإن اختلفت درجة القطع فيهما؛ لأن القطع تتفاوت درجاته، والاحتمال المجرد لا ينفي القطع حتى ينشأ عن دليل.

---

1) تحقيق المراد ص ٣٠١.

2) جمال الدين عثمان بن عمر بن أبي بكر ابن الحاجب: فقيه مالكي، قارئ أصولي.
ولد بإسنا سنة ٥٧٠هـ، وقيل: ٥٧١هـ، وتوفي سنة ٦٤٦هـ.
من مؤلفاته: «الجامع بين الأمهات» مختصر في الفقه، و «المختصر» في الأصول، و «الكافية».
انظر: (الديباج المذهب ٢/٨٦، البداية والنهاية ٣/١٧٦، غاية النهاية ١/٥٠٨، شذرات الذهب ٥/٢٣٤).

3) تحقيق المراد ص ٢٩٦، وانظر: بيان المختصر ٢/١٠٠ - ١٠١.

المبحث السادس

استفادة القطعية والظنية من نوع دلالة اللفظ

ويشمل تمهيداً وثلاثة مطالب :

التمهيـــد : في أقسام الألفاظ باعتبار دلالتها .

المطلب الأول : مفاد النص .

المطلب الثاني : مفاد الظاهر .

المطلب الثالث : مفاد المجمل .

تمهيد
في أقسام الألفاظ باعتبار دلالتها

يقسم الحنفية الألفاظ باعتبار نوع دلالتها إلى قسمين[1] :

القسم الأول : واضح الدلالة :

ويجعلونه أربعة أنواع :

١ - الظاهر : وهو الكلام الذي يدل على معنى بين واضح، لكن لم يسق الكلام لأجله[2] .

٢ - النص : وهو اللفظ الدال على معنى بيّن سيق الكلام لأجله، مع ورود الاحتمال عليه من التخصيص والنسخ والتأويل[3] .

٣ - المفسر : وهو اللفظ الدال على معناه الذي سيق لأجله، وازداد وضوحاً بحيث لا يحتمل التأويل والتخصيص، وإن احتمل النسخ[4] .

٤ - المحكم : وهو اللفظ الدال على معنى واضح بين سيق الكلام لأجله ولم يحتمل نسخاً ولا تأويلاً ولا تخصيصاً[5] .

---

١) انظر : ميزان الأصول ص ٣٤٩، أصول الشاشي ص٦٨، المغني للخبازي ص ١٢٥، أصول السرخسي ١٦٣/١، الغنية ص ٧٥، كشف الأسرار للبخاري ١٢٣/١ - ١٥٨، التلويح ١٢٤/١، تيسير التحرير ١٣٦/١، التقرير والتحبير ١٤٦/١ .

٢) التلويح على التوضيح ١٢٤/١، تيسير التحرير ١٣٦/١، المغني ص١٢٥، أصول السرخسي ١٦٣/١، كشف الأسرار للنسفي ٢٠٥/١ .

٣) التقرير والتحبير ١٤٦/١، الفصول ٥٩/١، أصول الشاشي ص٦٨، المغني ص١٢٥، أصول السرخسي ١٦٤/١ .

٤) التقرير والتحبير ١٤٧/١، أصول الشاشي ص٧٦، المغني ص١٢٥، أصول السرخسي ١٦٥/١، كشف الأسرار للنسفي ٢٠٨/١ .

٥) التقرير والتحبير ١٤٨/١، المغني ص١٢٥، أصول الشاشي ص٨٠، أصول السرخسي ١٦٥/١، كشف الأسرار للنسفي ٢٠٩/١ .

القسم الثاني : خفي الدلالة :

وهو أربعة أنواع :

١ - الخفي : وهو اللفظ الذي اشتبه معناه وخفي المراد منه بعارض في غير الصيغة، يمنع نيل المراد بها إلا بالطلب[١].

٢ - المشكل : وهو اللفظ الذي خفي المراد منه لعارض باللفظ نفسه لدخوله في إشكاله، بحيث لا يتضح المراد إلا بقرينة تميزه عن غيره[٢].

٣ - المجمل : وهو اللفظ الذي خفي من ذاته خفاء جعل المراد منه لا يدرك إلا ببيان قائله[٣].

٤ - المتشابه : وهو اللفظ الذي خفي معناه من ذات النطق بحيث لا يسع العقل إدراكه في الدنيا لعدم وجود قرينة[٤].

والجمهور يرون أن الكلام ينقسم إلى ثلاثة أقسام هي النص والظاهر والمجمل[٥].

---

١) كشف الأسرار للبخاري ١٣٨/١، المغني ص١٢٨، كشف الأسرار للنسفي ٢١٤/١.

٢) فتح الغفار ١١٥/١، ميزان الاصول ص٣٥٤، المغني ص ١٢٨، كشف الأسرار للنسفي ٢١٦/١.

٣) كشف الأسرار للبخاري ١٤٦/١، ميزان الأصول ص٣٥٤، المغني ص١٢٩، كشف الأسرار للنسفي ٢١٨/١.

٤) تيسير التحرير ١٦٠/١، ميزان الأصول ص٣٥٨، المغني ص١٢٩، كشف الأسرار للنسفي ٢٢١/١.

٥) إحكام الفصول ص٧١، المنخول ص١٦٤، المستصفى ٢٧/٣ و ٨٤، روضة الناظر ٥٥٩/٢، التقريب والإرشاد ٤٣٤/١، المحصول ٤٦٢/١.

ويظهر لي أن المفسر والحكم عند الحنفية يدخلان في النص عند الجمهور، وان النص والظاهر عند الحنفية، يدخلان في الظاهر عند الجمهور[1]، وأن الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه تدخل في المجمل عند الجمهور، ومن ثم سأسير على منهج الجمهور لأن فيه كفاية عن منهج الحنفية.

---

١) انظر: تيسير التحرير ١/١٤١.

المطلب الأول

مفـــاد النـــص

مادة نص في اللغة تدل على رفع وارتفاع وانتهاء في الشيء[1].

وكلام العلماء يدل على أن النص قطعي :

قال الجويني: « المقصود من النصوص الاستقلال بإفادة المعاني على قطع »[2].

وقال السرخسي: « النص المطلق يوجب الحكم قطعاً »[3].

وقال الغزالي: «دلالة النص قاطع في المنصوص»[4].

وقال الأصفهاني: « النص... دلالته قطعية »[5].

ومن ثم فما هو معنى النص الذي يفيد القطع.

للعلماء في المراد بالنص ثلاثة اصطلاحات [6] :

الاصطلاح الأول :

أن النص هو اللفظ الدال على مدلول لا يتطرق إليه أي احتمال[7].

---

١) معجم مقاييس اللغة (نص) ٥/٣٥٦.

٢) البرهان ٤١٥/١.

٣) أصول السرخسي ١٣٨/١، وانظر منه: ٦٦/٢ و ٢١٣/٢ و ٩٥/١.

٤) المستصفى ١١٣/٢، وانظر: المنخول ص١٦٤.

٥) بيان المختصر ٤١٦/٢، وانظر: التقريب والإرشاد ٣٤٠/١، شرح العمد ٣٤٦/١، العدة ١٣٧/١، المنهاج للباجي ص١٥، اللمع ص٢٦، التمهيد ٧/١، الجدل لابن عقيل ص٤، روضة الناظر ٥٦٠/٢، ميزان الأصول ص٩.

٦) المستصفى ٨٤/٣، روضة الناظر ٥٦٠/٢، نفائس الأصول ق١ ص٦٠٧ و ق٢ ص١٦٠٣، شرح تنقيح الفصول ص٣٦، تشنيف المسامع ٧٣١/٢، مجموع فتاوى ابن تيمية ٢٨٨/١٩.

٧) انظر: التقريب والإرشاد ٣٤٠/١، العدة ١٣٨/١، الفقيه والمتفقه ٧٤/١، إحكام الفصول ص٧١، الحدود ص٤٢، اللمع ص٢٦، البرهان ٤١٥/١، المنخول ص١٦٥،

وما كان كذلك فلا إشكال في قطعيته؛ لعدم ورود الاحتمال عليه.

إلا أن بعض العلماء منع من تفسير النص بهذا المعنى، فهذا أبو يعلى يقول: «الصحيح أن يقال النص ما كان صريحاً في حكم من الأحكام؛ وإن كان اللفظ محتملاً في غيره، وليس من شرطه أن لا يحتمل إلا معنى واحداً؛ لأن هذا يعز وجوده؛ إلا أن يكون نحو قوله: ﴿يَاأَيُّهَا النَّبِيُّ﴾[1]، و ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾[2]»[3].

وأجيب عن هذا الاعتراض من وجهين :

○ الوجه الأول :

أن النص لا يشترط فيه انعدام الاحتمال من جميع الوجوه، فيمكن أن يكون اللفظ نصاً من جهة وإن كان اللفظ نفسه محتملاً من جهة أخرى، ووجود مثل هذا كثير[4].

○ الوجه الثاني :

أن اللفظ قد يحتمل في اللغة، ولكن ترد عليه قرائن حالية ومقالية فتمنع من ورود الاحتمالات عليه فيكون نصاً على هذا المعنى[5].

ويلحق ابن قيم الجوزية بهذا النوع الألفاظ التي يطرد استعمالها على

المستصفى ٣/٢٧ و ٨٥، روضة الناظر ٢/٥٦٠، شرح تنقيح الفصول ص٣٦، شرح مختصر الروضة ١/٥٥٤، نفائس الأصول ق١ ص٦١٤، بدائع الفوائد ١/١٥.

١) سورة الأنفال آية رقم ٦٤.

٢) سورة الإخلاص آية رقم ١.

٣) العدة ١/١٣٨، وانظر: رسالة العكبري ص١٠٦، إحكام الفصول ص٧٢، البرهان ١/٤١٥، المنخول ص١٦٥، شرح تنقيح الفصول ص١٨٧، نفائس الأصول ق١ ص٦١٥.

٤) إحكام الفصول ص٧١، المستصفى ٣/٨٥، التمهيد ١/٧.

٥) البرهان ١/٤١٥.

طريقة واحدة في جميع مواردها، فإنها بذلك تكون نصوصاً غير قابلة للتأويل -وإن قدر تطرقه إلى بعض أفراده- فإن هذا يصير بمنزلة المتواتر لايتطرق إليه احتمال الكذب، وإن تطرق إلى كل واحد من أفراده لوحده[1].

الاصطلاح الثاني :

أن النص هو الصريح في حكم من الأحكام؛ وإن كان ورود الاحتمال عليه جائزاً؛ لأن هذا الاحتمال غير معضود بدليل[2].

ففي هذا الاصطلاح يكون النص على قسمين :

- الأول: ما لا يرد عليه احتمال أصلاً، وهذا يفيد القطع بالاتفاق.
- الثاني: مايرد عليه احتمال غير ناشىء عن دليل، فهل هذا النوع من النص يفيد القطع؟

هذه المسألة مبنية على مسألة: هل الاحتمال المجرد ينافي القطع؟ وقد سبق بحث هذه المسألة؛ وترجح لديَّ أن الاحتمال المجرد لا ينفي القطع[3].

الاصطلاح الثالث :

أن النص هو مادل على معنى كيف ما كان[4].

وبعضهم يعبر عن هذا الاصطلاح بإطلاق النص على الظاهر[5]، أخذاً

---

1) بدائع الفوائد ١/١٥.

2) العدة ١/١٣٨، المنخول ص١٦٦، المستصفى ٣/٨٦، روضة الناظر ٢/٥٦١، شرح تنقيح الفصول ص٣٦، نفائس الأصول ق١ ص٦٠٧، ق٢ ص١٦٠٣، شرح مختصر الروضة ١/٥٥٤، تشنيف المسامع ٢/٣٣١.

3) انظر: ص ٢٥ من هذا البحث.

4) شرح تنقيح الفصول ص٣٦، نفائس الأصول ق١ ص٦٠٧ و ق٢ ص١٦٠٣، شرح مختصر الروضة ١/٥٥٤، المسودة ص٥٧٤.

5) المستصفى ٣/٨٤، روضة الناظر ٢/٥٦٠، تشنيف المسامع ٢/٣٣١.

من عمل الشافعي حيث سمى الظواهر نصوصاً[1].

وفي ظني أن جعل أهل هذا الاصطلاح يقصرون لفظ النص على الظاهر خطأ، لأنهم يرون أن النص يشمل الاصطلاحات الثلاثة كلها، وبالتالي فقصر النص عند هؤلاء على الظاهر مغاير لمذهبهم في الحقيقة.

وينتقد ابن قدامة هذا الاصطلاح بقوله: «إلا أن الأقرب تحديد النص بما ذكرناه أولاً؛ دفعاً للترادف والاشتراك عن الألفاظ؛ فإنه على خلاف الأصل»[2].

والقضية عندي اصطلاحية، ولا مشاحة في الاصطلاح.

وأرى أن الشافعي لا يرى إطلاق لفظ النص على الظواهر، ولكن هناك أشياء يرى أنها من النص على حسب الاصطلاح الثاني، بينما يرى غيره أنها ليست من النص على هذا الاصطلاح، بل هي من الظاهر ومن ثم قال: إن الشافعي يطلق لفظ النص على بعض الظواهر؛ وعلى كل فقد خصصت مطلباً في مفاد الظاهر، فلا أتوسع بالكلام فيه هنا.

ويرجع القرافي سبب تنوع الاصطلاحات هنا إلى معنى النص لغة حيث هو الظهور والارتفاع، فمن لاحظ الانتهاء في الارتفاع في النص لغة أطلق لفظ النص على ما لا يحتمل، ومن لاحظ أصل الظهور والارتفاع أطلق النص على الاصطلاح الثالث، وهناك من توسط فأطلقه على الاصطلاح الثاني[3].

---

1) قواطع الأدلة ٢/٤٧٥، المنخول ص١٦٦، المستصفى ٣/٨٤، المسودة ص٥٧٤.

2) روضة الناظر ٢/٥٦١.

3) شرح تنقيح الفصول ص٣٦.

وانظر: شرح مختصر الروضة ١/٥٥٤، المستصفى ٣/٨٥، روضة الناظر ٢/٥٦٠.

المطلب الثاني
مفـــاد الظاهـــر

لغة: «ظهر الشيء يظهر ظهوراً فهو ظاهر: إذا انكشف وبرز»[1].

ومعناه في اصطلاح الأصوليين: «هو ما احتمل معنيين هو في أحدهما أظهر»[2].

والجمهور على أن الظاهر إنما يفيد الظن.

قال الجويني في الظاهر: «إنما ظهوره في جهته مظنون غير مقطوع به»[3].

وقال الغزالي: «الظاهر مايغلب على الظن فهم معنى منه في غير قطع»[4].

وقال ابن قدامة: «وصيغ العموم والظواهر إنما تغلب على الظن بشرط انتفاء قرينة مخصصة»[5].

وقال السمرقندي: «الثاني ثابت بطريق الظاهر بناء على غالب الرأي وأكبر الظن، وهو ماثبت بظواهر الكتاب والسنة المتواترة...»[6].

ومن خلال ماسبق يتضح أنهم يستدلون على عدم إفادته للقطع بورود الاحتمال عليه.

وذهب الحنفية إلى أن الظاهر قطعي.

قال السرخسي: «وجوب العمل بالظاهر ثابت قطعاً»[7].

---

1) معجم مقاييس اللغة (ظهر) ٤٧١/٣.

2) انظر: العدة ١٤١/١، الورقات ص٨، التمهيد ٧/١، الكافية ص٤٦، الجدل ص٣، روضة الناظر ٥٦٣/٢، الإحكام للآمدي ٥٨/٢، شرح تنقيح الفصول ص٣٦، قواطع الأدلة ٤٨٠/٢، تشنيف المسامع ١٠١٨/٣، مفتاح الوصول ص٥٩.

3) البرهان ٥١٣/١، وانظر: ١١٨٤/٢.

4) المنخول ص١٦٧، المستصفى ٨٥/٣.

5) روضة الناظر ٨٥٥/٣، وانظر: ٥٦٣/٢، والمسودة ص٥٧٤.

6) ميزان الأصول ص ١٠، وينسبه البخاري في كشف الأسرار ١٢٨/١ لبعض مشايخ الحنفية، وانظر: بيان المختصر ٤١٥/١، تشنيف المسامع ١٠١٨/٣، نفائس الأصول ق١ ص٦٨ و ٧١ و ق ١٢٠١/٣، نهاية الوصول ق١ ص٢٨٠.

7) أصول السرخسي ١٦٣/١، وهو يريد بذلك أنه مفيد للقطع، لا أن دليله قطعي لأنه فرق بينه وبين خبر الواحد.

وقال السجستاني [1] «وحكمه أن يثبت الحكم في المنصوص عليه قطعاً ويقيناً ؛ وكذلك الظاهر»[2].

وقال الخبازي عن المحكم والمفسر والنص والظاهر: «فأما الكل فيوجب ثبوت ما انتظمه يقيناً»[3].

وقال البخاري: «وحكم الأول وهو: الظاهر ثبوت ما انتظمه يقيناً ... وهو مذهب مشايخ العراق من أصحابنا»[4].

وهم ينطلقون في ذلك من أن الاحتمال المجرد لا يؤثر على القطع، وبالتالي فإن الظاهر يفيد القطع، لأن الاحتمال الوارد عليه لم ينشأ عن دليل فلا يؤثر على القطع.

ويرى الكمال ابن الهمام أن الخلاف لفظي لعدم اتحاد مورد القطع والظن؛ فقطعية الظاهر عند الحنفية هي في ثبوت دلالته على المعنى قطعاً، والظاهر عند الشافعية يظن إرادة المعنى باللفظ، فالقطعية يراد بها من جهة الدلالة، والظنية يراد بها من جهة الإرادة[5].

وقد خالفه ابن أمير الحاج فقال: «إن ظاهر كلام الحنفية القطع بالإرادة أيضاً؛ تبعاً للقطع بالدلالة؛ حيث لا موجب للمخالفة، وأن هذا التجويز (أي الاحتمال) لكونه لا عن دليل ليس بمانع للقطع»[6].

---

1) أبو صالح منصور بن إسحاق بن أحمد السجستاني: أصولي حنفي.
أرخ في كشف الظنون وفاته سنة ٢٩٠هـ، ولعلها: ٤٩٠هـ، لأنه ينقل عن الدبوسي المتوفي سنة ٤٣٠هـ.
من مؤلفاته: «الغنية».
انظر: (كشف الظنون ١/١١٤، هدية العارفين ٢/٢٤٢، مقدمة كتابه الغنية ص ٨-١٠).

2) الغنية ص٧٥.

3) المغني ص١٢٦.

4) كشف الأسرار ١/١٢٨، واختار ذلك أيضاً: سعدالدين التفتازاني في التلويح ١/١٢٦، والقاءاني في شرح المغني ٢/٥٣٦، وسراج الدين الهندي في كاشف معاني البديع ق١ ص٨٨٩، والميهوي في شرح نور الأنوار ١/٢٠٦.

5) التقرير والتحبير ١/١٥١، تيسير التحرير ١/١٤٢.

6) التقرير والتحبير ١/١٥١.

المطلب الثالث

مفـــاد المجمـــل

في لسان العرب: « أجمل الشيء: جمعه عن تفرقة، وأجمل له الحساب كذلك»[1].

وفي الاصطلاح: ما لا ينبئ عن المراد بنفسه[2].

والمجمل يتضح من خلال تعريفه أنه لا يفيد شيئاً، حتى يقال إن إفادته ظنية أو قطعية.

ومن هنا رأى العلماء أن المجمل يتوقف فيه حتى يتبين المراد منه[3].

ومثل المجمل: المشكل والخفي والمتشابه عند الحنفية، إلاّ أنهم يرون أن المتشابه لا يمكن تبين المراد منه مطلقاً، والمشكل والخفي عندهم قد يتضح من خلال التأمل فيه[4]، وعلى كلٍ فالجميع لا يفيد لا قطعاً ولا ظناً مادام على هذه الصفة.

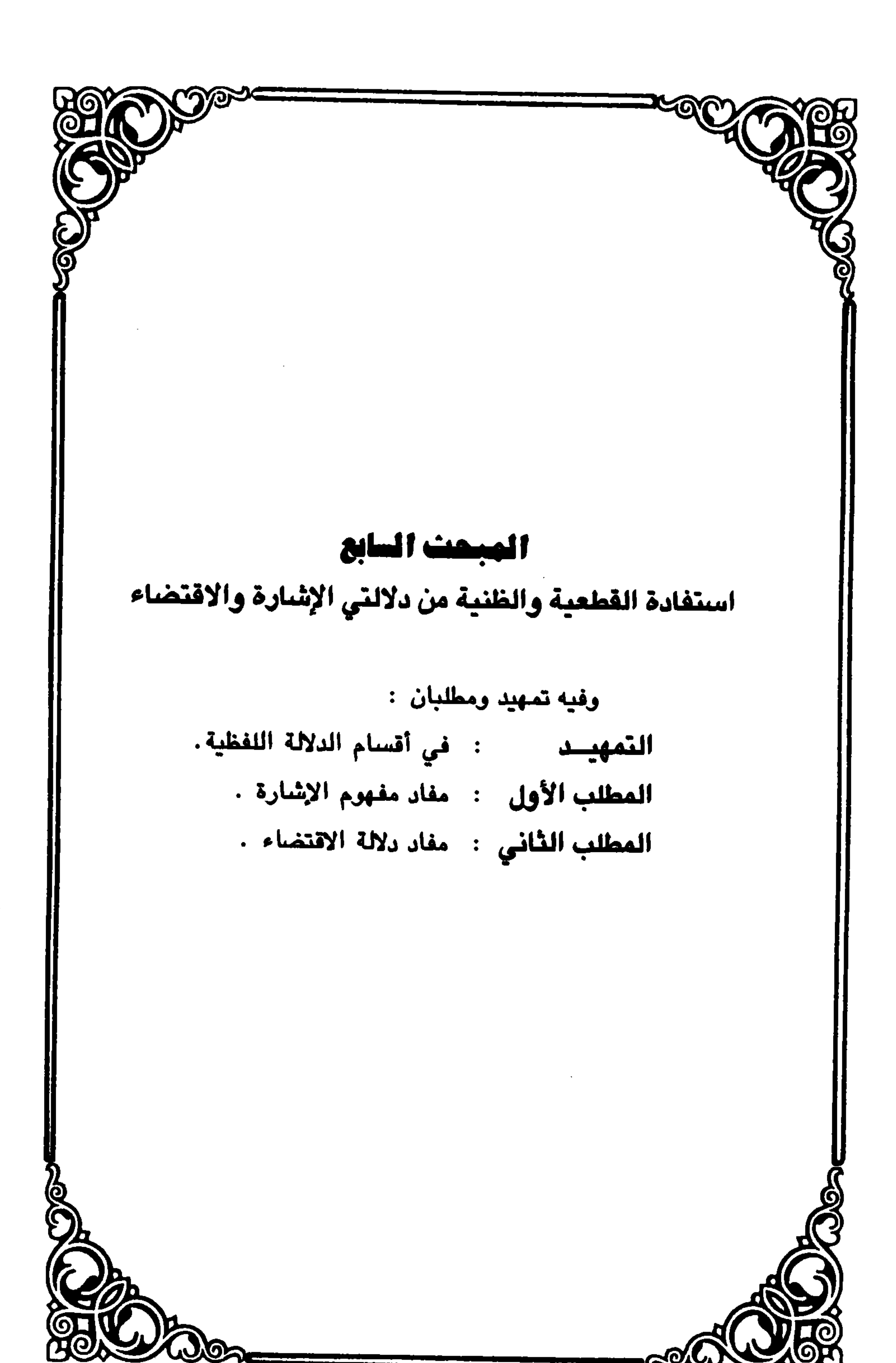
---

1) لسان العرب (جمل) ١٢٨/١١.

2) العدة ١٤٢/١، روضة الناظر ٥٧٠/٢.

3) روضة الناظر ٥٧٠/٢، الغنية ص٧٧، شرح المغني ٥٥٠/٢.

4) الغنية ص٧٧.



المبحث السابع

استفادة القطعية والظنية من دلالتي الإشارة والاقتضاء

وفيه تمهيد ومطلبان :

التمهيـد : في أقسام الدلالة اللفظية.

المطلب الأول : مفاد مفهوم الإشارة .

المطلب الثاني : مفاد دلالة الاقتضاء .

التمهيـــد

في أقسام الدلالة اللفظية

تختلف عبارات الحنفية عن عبارات الجمهور في ذلك؛ فالحنفية يرون أن الدلالة اللفظية الوضعية تنقسم إلى أربعة أقسام[1] :

الأول : عبـارة النـص وهـي دلالة النص على المعنى المقصود أصالة أو تبعاً[2].

الثاني : إشارة النص وهي دلالة اللفظ على المعنى غير المقصود[3].

الثالث : دلالة النص وهي دلالة اللفظ على المعنى المسكوت عنه المفهوم منه لغة[4].

الرابع : اقتضاء النص وهو دلالة اللفظ على معنى زائد لا يصح الكلام إلا به[5].

---

١) انظر هذا التقسيم في: أصول الشاشي ص٩٩، أصول السرخسي ١/٢٣٦، المغني ص١٤٩، كشف الأسرار للبخاري ١/١٧١ - ١٩٤، تيسير التحرير ١/٨٦.

٢) ميزان الأصول ص٣٩٧، كشف الأسرار للنسفي ١/٣٧٤، المغني ص١٤٩، كشف الأسرار للبخاري ١/١٧١، تيسير التحرير ١/٨٦.

٣) كشف الأسرار للنسفي ١/٣٧٥، تيسير التحرير ١/٨٧، المغني ص١٤٩، كشف الأسرار للبخاري ١/١٧٤، التقرير والتحبير ١/١٠٧.

٤) كشف الأسرار للنسفي ١/٣٨٣، تيسير التحرير ١/٩١، المغني ص١٥٤، كشف الأسرار للبخاري ١/١٨٤، التقرير والتحبير ١/١٠٩.

٥) المغني ص١٥٧، ميزان الأصول ص٤٠٢، كشف الأسرار للنسفي ١/٣٩٣، كشف الأسرار للبخاري ١/١٨٨.

وأما الجمهور فيرون تقسيمها إلى أربعة أقسام هي: الاقتصاء، والإشارة، ومفهوم الموافقة، ومفهوم المخالفة[1].

فيزيد الجمهور مفهوم المخالفة لأن الحنفية لا يرون صحة دلالة هذا المفهوم[2]، ومفهوم الموافقة عند الجمهور هو ما يسمى بدلالة النص عند الحنفية.

---

1) المحصول ١/٨٣، وانظر: المستصفى ٣/٤٠٣، روضة الناظر ٢/٧٧٠، الإحكام للآمدي ٣/٧١.

2) أصول السرخسي ١/٢٥٥، المغني ص١٦٤، ميزان الأصول ص٤٠٥.

المطلب الأول
مفاد دلالة الإشارة

في اللغة: أشار إليه وشوّر: أومأ، ويكون ذلك بالكف والعين والحاجب[1].

وفي الاصطلاح: المعنى المستفاد من اللفظ غير المقصود للمتكلم[2].

وللعلماء في مفاد مفهوم الإشارة ثلاثة أقوال :

❑ **القول الأول :**

أن مفهوم الإشارة يفيد القطع.

قال القاءاني: « العبارة والإشارة سيان في إثبات الحكم قطعاً »[3].

وقال التفتازاني: « اعلم أن الثابت بالعبارة والإشارة سواء في الثبوت بالنظم، وفي القطعية أيضاً عند الأكثر »[4].

وقال الميهوي: « أن كلاً من العبارة والإشارة قطعي الدلالة على المراد »[5].

إلاّ أن دلالة العبارة مقدمة عندهم على دلالة الإشارة عند التعارض وإن كانا قطعيين.

ودلالة الإشارة قد يعرض لها عوارض من خارجها تمنعها من القطعية، وهذا لا يؤثر على القطعية[6].

---

1) لسان العرب (شور) ٤٣٦/٤.
2) شرح الكوكب المنير ٤٧٦/٣، أصول ابن مفلح ق٢ ص٦٠٨، إرشاد الفحول ص١٨٧.
3) شرح المغني ٦٥٤/٢.
4) التلويح ١٣٦/١.
5) شرح نور الأنوار ٣٨١/١ - ٣٨٢.
6) طرق دلالة الألفاظ على الأحكام عند الحنفية ص١٠٢.

❑ القول الثاني :

أن من مفهوم الإشارة ماهو قطعي ومنه ما هو ظني.

قال السرخسي عن إشارة النص: «لكن لما كان لا يتبين ذلك إلا بالتأمل اختلف العلماء فيه لاختلافهم في التأمل، ولهذا قيل: الإشارة من العبارة بمنزلة الكناية والتعريض من التصريح، أو بمنزلة المشكل من الواضح، فمنه (أي الإشارة) مايكون موجباً للعلم قطعاً بمنزلة الثابت بالعبارة، ومنه ما لا يكون موجباً للعلم؛ وذلك عند اشتراك معنى الحقيقة والمجاز في الاحتمال مراداً بالكلام»[1].

وقال البخاري: «الإشارة قد تكون قطعية وغير قطعية»[2].

وهم يستدلون على ذلك بأن دلالة الإشارة لا تفهم إلا أن يتأملها المجتهد، والمجتهدون يختلفون في أنظارهم وقدراتهم، ومن ثم يحصل لبعضهم القطع لصراحة الدلالة، ويحصل الظن عند اشتراك معنى الحقيقة والمجاز في الاحتمال مراداً بالكلام[3].

❑ القول الثالث :

أن مفهوم الإشارة ظني.

قال الزركشي: «قسم بعض المتأخرين الأدلة تقسيماً حسناً... منها ما اتفق على أنه قطعي ... وما اتفق على أنه ظني كالاستصحاب ... وكذلك دلالة الإشارة»[4].

---

١) أصول السرخسي ١/٢٣٦ - ٢٣٧.

٢) كشف الأسرار ٢/٣٩٣.

٣) أصول السرخسي ١/٢٣٧.

٤) تشنيف المسامع ق ١/٣٢٧.

وحكاية الاتفاق على أنه ظني -مع وجود الخلاف السابق- مخالفة لحقيقة الأمر.

ويظهر لي أن من رأى أنها قطعية نظر إلى دلالة الإشارة مجردة دون الالتفات لما يعرض لها، ومن رأى أن منها ماهو ظني لاحظ عروض إرادة المجاز، وبالتالي فإن الاتفاق منهم حاصل في أن دلالة الإشارة في أصلها قطعية لكن قد يعرض لها ما يخالف القطعية ومن ثم تنتفي القطعية، فتكون الدلالة ظنية.

المطلب الثاني
مفاد دلالة الاقتضاء

يقال في اللغة: اقتضيت مالي عليه أي قبضته وأخذته[1].

وفي الاصطلاح: ما لزم عن اللفظ مقصوداً وتوقف صدقه عليه أو صحته عقلاً أو شرعاً[2].

يرى الحنفية أن الثابت بدلالة الاقتضاء كالثابت بالنص[3]، ومعنى هذا أنه قطعي، وقد صرح بذلك الميهوي فقال: «والثابت به (أي: الاقتضاء) كالثابت بدلالة النص إلا عند المعارضة؛ أي هما سواء في إيجاب الحكم القطعي، إلا أنه تترجح الدلالة على الاقتضاء عند المعارضة»[4].

فدلالة الاقتضاء عندهم أضعف الدلالات، قال البخاري: «الثابت بالنص أو إشارته أو دلالته يكون أقوى من الثابت بالمقتضى»[5].

والجمهور يخالفون الحنفية في ذلك فيرون أن دلالة الاقتضاء أقوى من دلالة الإشارة ومن مفهوم الموافقة[6].

---

١) لسان العرب (قضي) ١٥/١٨٨.

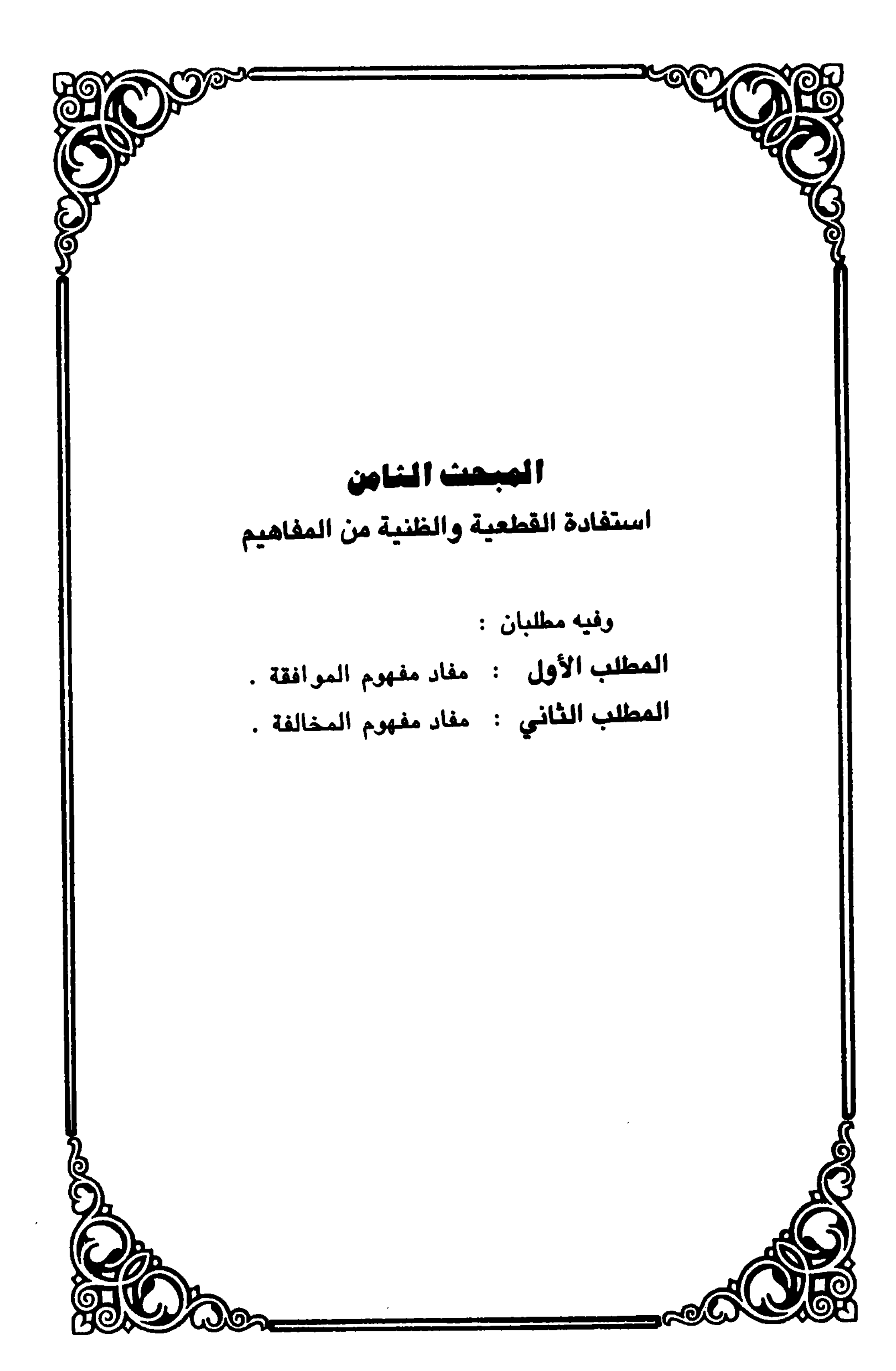
٢) شرح الكوكب المنير ٣/٤٧٤، أصول ابن مفلح ق٢ ص٦٠٨، روضة الناظر ٢/٧٧٠.

٣) كشف الأسرار للبخاري ١/١٨٩، ٢/٤٣٩.

٤) شرح نور الأنوار ١/٣٩٨.

٥) كشف الأسرار ٢/٤٣٩.

٦) الإحكام للآمدي ٤/٢٦٣ - ٢٦٤، جمع الجوامع ٢/٤١٢، العضد على ابن الحاجب ٢/٣١٤، شرح الكوكب المنير ٤/٦٧٢.



المبحث الثامن

استفادة القطعية والظنية من المفاهيم

وفيه مطلبان :

المطلب الأول : مفاد مفهوم الموافقة .

المطلب الثاني : مفاد مفهوم المخالفة .

المطلب الأول

مفاد مفهوم الموافقة

الموافقة في اللغة تدل على الملاءمة بين شيئين[1].

ومفهوم الموافقة في الاصطلاح: عرفه الآمدي بقوله: «مايكون مدلول اللفظ في محل السكوت موافقاً لمدلوله في محل النطق»[2].

اختلف العلماء في مفاد مفهوم الموافقة على ثلاثة أقوال:

☐ القول الأول:

أن مفهوم الموافقة منه ماهو قطعي، ومنه ما هو ظني.

قال الغزالي: «إلحاق المسكوت بالمنطوق ينقسم إلى مقطوع به وإلى مظنون»[3].

وقال ابن قدامة: «إلحاق المسكوت بالمنطوق ينقسم إلى مقطوع ومظنون»[4].

وقال الآمدي: «وعلى كل تقدير فهو (أي المفهوم) منقسم إلى قطعي وظني»[5].

وجاء في المسودة: «فحوى الخطاب منه مايكون المتكلم قصد التنبيه بالأدنى على الأعلى ... فهذا معلوم ... ومنه مالم يكن قصد المتكلم إلا القسم الأدنى لكن يعلم أنه يثبت مثل ذلك الحكم في الأعلى، وهذا ينقسم

---

1) معجم مقاييس اللغة (وفق) ١٢٨/٦.

2) الإحكام ٧٤/٣.

3) المستصفى ٥٩٣/٣، وانظر: المنخول ص٢٢٢ و ٢٠٨.

4) روضة الناظر ٨٣٣/٣، وهو يخالف مافي ٧٣٢/٢ و ٧٧١/٢ بما يفيد أن مفهوم الموافقة قطعي.

5) الإحكام ٧٧/٣.

إلى مقطوع ومظنون»[1].

ولعلهم يستدلون على ذلك: بأن العلة متى ما كانت واضحة في المنطوق به والمسكوت عنه كان المفهوم قطعياً، وإلاّ كان ظنياً[2].

❑ القول الثاني:

أن مفهوم الموافقة قطعي.

قال الجويني: «وذهب المنتمون إلى التحقيق من هؤلاء (أي منكري المفهوم) إلى أن الفحوى الواقعة نصاً مقبولة قطعاً»[3].

وقال ابن قدامة: «الفحوى قاطع كالنص»[4].

وقال: «الضرب الثالث التنبيه ... ويسمى مفهوم الموافقة وفحوى اللفظ، واختلف أصحابنا في تسميته قياساً... ومن سماه قياساً سلم أنه قاطع فلا تضر تسميته قياساً»[5].

وقال الميهوي: «وأما الثابت بدلالة النص فما ثبت بمعنى لغة لا اجتهاداً ... والدلالة قطعية يعرفها كل من كان من أهل اللسان»[6].

وقال الزركشي: «لأن الفحوى مايعلم من الكلام بطريق القطع»[7].

---

1) المسودة ص٣٤٧، وممن اختار هذا القول: الطوفي في شرح مختصر الروضة ٧١٤/٢ و ٣٥٠/٣، والأصفهاني في بيان المختصر ٤٤٣/٢، وصفي الدين الهندي في نهاية الوصول ق١ ص١٧٥٦، والزركشي في البحر المحيط ٤/٤، وابن النجار في شرح الكوكب المنير ٤٨٦/٣، وعبدالعزيز البخاري في كشف الأسرار ١٨٥/١، وانظر: تيسير التحرير ٩٥/١.

2) كشف الأسرار للبخاري ١٨٥/١.

3) البرهان ٤٥١/١.

4) روضة الناظر ٧٣٢/٢.

5) روضة الناظر ٧٧١/٢ - ٧٧٤.

6) شرح نور الأنوار ٣٨٣/١، واختاره الخبازي في المغني ص١٥٤.

7) تشنيف المسامع ٣٤٤/٢، ولعله يريد مفهوم الموافقة الأولوي.

وقال صفي الدين الهندي: «دلالة الفحوى قطعية»[1].

ولعلهم يستدلون على ذلك باشتراك أهل اللسان في معرفتها فكانت قطعية.

❑ القول الثالث:

أن مفهوم الموافقة ظني.

قال أبو الحسين البصري: «ولا فرق بين أن يكون نصاً منقولاً بالآحاد أو تنبيه نص هذه سبيله أو استنباطاً لأن كل ذلك يؤدي إلى الظن»[2].

ويظهر لي أن من رأى أن مفهوم الموافقة قطعي نظر إلى أصل المفهوم، ومن رأى أن منه ماهو قطعي ومنه ماهو ظني نظر إلى الأفراد الخارجية لمفهوم الموافقة فمتى تحققنا من وجود العلة في المنطوق به والمسكوت عنه كان قطعياً، ومتى لم نتحقق من ذلك كان ظنياً، وأما القول بظنية جميع مفاهيم الموافقة فلا أرى له وجهاً.

---

1) نهاية الوصول ق١ ص١٧٨١، وسماه الشافعي أقوى القياس في الرسالة ص٥٣١، وجعله الشاشي في أصوله ص٩٩ بمنزلة النص.

2) المعتمد ٢/٢٥٠.

المطلب الثاني
مفاد مفهوم المخالفة

المخالفة في اللغة المضادة وعدم الاتفاق[1].

وعرف الغزالي مفهوم المخالفة اصطلاحاً بأنه الاستدلال بتخصيص الشيء بالذكر على نفي الحكم عما عداه[2].

وهل يفيد مفهوم المخالفة القطع أو الظن؟ هذه مسألة ينبغي أن يبنى الخلاف فيها على الخلاف في حجيته.

فمن رأى حجية مفهوم المخالفة رأى أنه يفيد الظن.

قال الجويني: «تلقي المفهوم من التخصيص على الشرط الذي سيأتي والاستمساك به تعلق بالظاهر»[3].

وقال الآمدي: «دليل الخطاب مظنون»[4].

وقال الطوفي: «وإن كان قصد نفي الحكم عن المسكوت عنه ظاهراً كفى في التمسك به لأن مناط أحكام الفروع الظهور وغلبة الظن»[5].

وقال صفي الدين الهندي: «دلالة دليل الخطاب ظنية»[6].

وقال الزركشي عنه: «انه ظاهر لا يرتقي إلى القطع، وكلام إمام الحرمين يقتضي أنه قد يكون قطعياً»[7].

---

١) لسان العرب (خلف) ٩/٩٠.

٢) المستصفى ٤١٣/٣.

٣) البرهان ٤١٨/١.

٤) الإحكام ٩٢/٣.

٥) شرح مختصر الروضة ٧٦٨/٢.

٦) نهاية الوصول ق١ ص٢٠٥٠.

٧) البحر المحيط ١٦/٤، وقد تقدم من كلام الجويني مايدل على أنه يرى ظنيته. وانظر: إشارات للقول بالظنية في: قواطع الأدلة ٣٠٢/١، تشنيف المسامع ٣٢٧/١، و ٣٧٥/٢، شرح الكوكب المنير ٥١٤/٣.

والحنفية يرون أن مفهوم المخالفة ليس بحجة[1]، ومن ثم ينبغي أن يكونوا قائلين بعدم إفادة هذا المفهوم للقطع ولا للظن.

ويندرج في ذلك أنواع مفهوم المخالفة فمن أثبت حجية نوع منها رأى أنه مفيد للظن، ومن نفى حجيته لم ير ذلك[2].

---

١) أصول السرخسي ٢٥٥/١، المغني ص١٦٤، ميزان الأصول ص٤٠٥.

٢) انظر في إفادة مفهوم الغاية للظن: شرح مختصر الروضة ٧٦١/٢.

وانظر في مفاد مفهوم الصفة: البحر المحيط ٣٣/٤.

وانظر في الكلام عن المفاهيم عموماً: بيان المختصر ٣٧٥/٢.

الفهرس الإجمالي للمحتويات

القطع والظن

عند الأصوليين

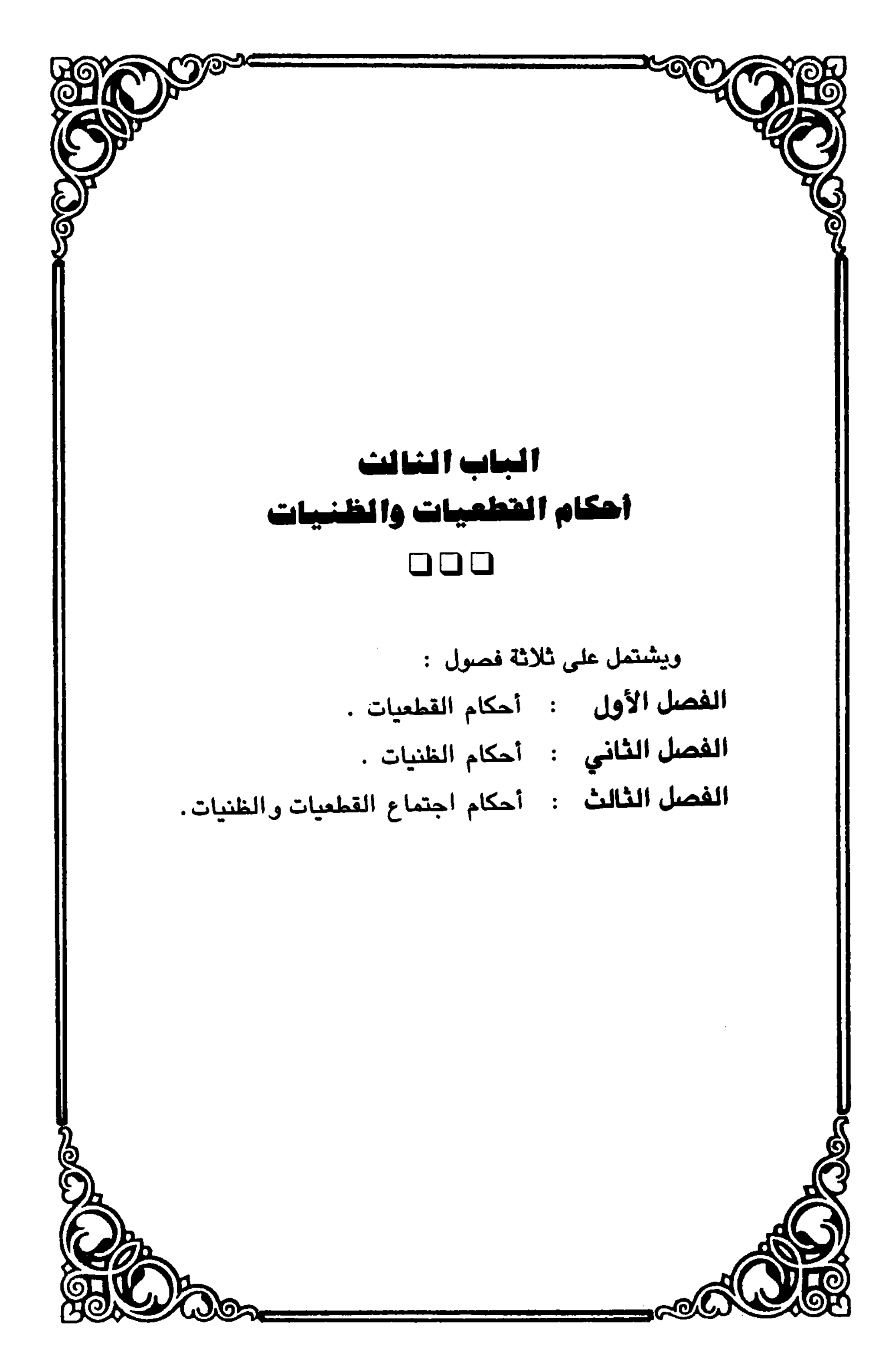
حقيقتهما، وطرق استفادتهما، وأحكامهما

د. سعد بن ناصر بن عبد العزيز الشثري

٤ صفر ١٤٢٩

الجزء الثاني

دار الحبيب



الباب الثالث
أحكام القطعيات والظنيات

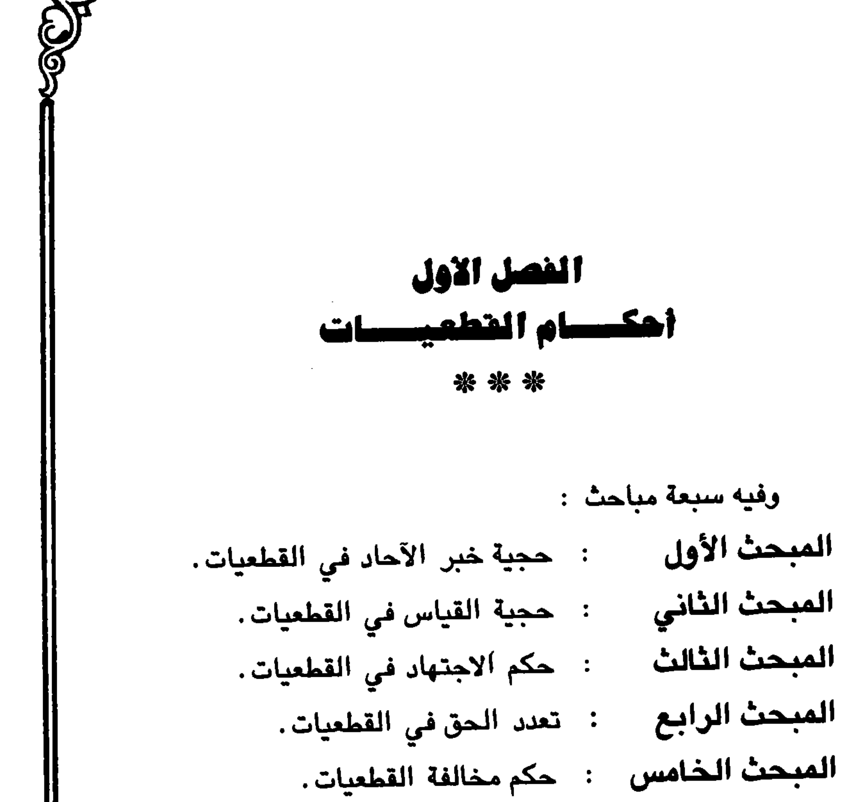
❑❑❑

ويشتمل على ثلاثة فصول :

الفصل الأول : أحكام القطعيات .

الفصل الثاني : أحكام الظنيات .

الفصل الثالث : أحكام اجتماع القطعيات والظنيات.



الفصل الأول
أحكـــام القطعيـــات

***

وفيه سبعة مباحث :

المبحث الأول : حجية خبر الآحاد في القطعيات .

المبحث الثاني : حجية القياس في القطعيات .

المبحث الثالث : حكم الاجتهاد في القطعيات .

المبحث الرابع : تعدد الحق في القطعيات .

المبحث الخامس : حكم مخالفة القطعيات .

المبحث السادس : حكم المخطئ في القطعيات .

المبحث السابع : حكم التقليد في القطعيات .

المبحث الأول
حجية خبر الآحاد في القطعيات

من المسائل المتعلقة بالقطعيات مسألة قبول أخبار الآحاد في القطعيات، وهذه المسألة اختلف العلماء فيها على أقوال أبرزها مايأتي:

❑ القول الأول:

أن خبر الآحاد في القطعيات يجب قبوله.

قال ابن عبدالبر[1]: «... أكثر أهل الفقه والأثر، وكلهم يدين بخبر الواحد العدل في الاعتقادات، ويعادي ويوالي عليها ويجعلها شرعاً وديناً في معتقده، على ذلك جماعة أهل السنة»[2].

وقال ابن حزم: «وكذلك من نشأ في قرية أو مدينة ليس بها إلا مقرئ واحد أو محدث واحد أو مفتٍ واحد، فنقول لمن خالفنا: ماذا تقولون؟ أيلزمه إذا قرأ القرآن على ذلك المقرئ أن يؤمن بما أقرأه، وأن يصدق بأنه كلام الله تعالى، ويثبت على ذلك أم عليه أن يشك ولا يصدق بأنه كلام الله عز وجل؟ فإن قالوا: يلزمه الإقرار بأنه كلام الله تعالى، قلنا: صدقتم ... وإن قالوا: عليه أن يشك فيه حتى يلقى الكواف أتوا بعظيمة في الدين»[3].

---

١) أبو عمر يوسف بن عبدالله بن محمد ابن عبدالبر الأندلسي القرطبي: فقيه مالكي محدث حافظ أصولي، ولد سنة ٣٦٨هـ وتوفي سنة ٤٦٣هـ.
من مؤلفاته: «الاستيعاب في أسماء الصحابة»، و «الاستذكار»، و «الكافي في الفقه المالكي».
انظر: (الصلة ٦٧٧/٢، تذكرة الحفاظ ١١٢٨/٣، سير أعلام النبلاء ١٥٣/١٨، الديباج المذهب ٣٦٧/٢).

٢) التمهيد لابن عبدالبر ٨/١، وانظر: البحر المحيط ٢٥٧/٤.

٣) الإحكام ١٠٥/١.

وفي المسودة: «تثبت مسائل الأصول بخبر الواحد ... وبه قال أكثر الفقهاء والمتكلمين»[1].

وقال ابن النجار: «ويعمل بآحاد الأحاديث في أصول الديانات»[2].

واستدلوا على ذلك بعدة أدلة أهمها مايأتي:

○ الدليل الأول:

عموم الأدلة المفيدة وجوب قبول أخبار الآحاد قال تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾[3]، فأوجب الحذر بقول الواحد.

وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾[4]، حيث جعل علة رد الأخبار هي الفسق لا الوحدة.

وجه الدلالة: أنه أوجب قبول أخبار الآحاد، وهذا يشمل القطعيات مثل شموله للظنيات.

---

1) المسودة ص٤٧٣، وانظر منها: ص٢٤٨.
2) شرح الكوكب المنير ٣٥٢/٢، وممن اختار هذا الرأي بعض الشافعية كما في شرح اللمع ٤٣٥/١ و ٥٩٥/٢، و ٧٦٩/٢، واختاره بعض المالكية كما في مذكرة الشنقيطي ص١٠٤، وبعض الحنابلة كما في مختصر الصواعق المرسلة ٥٤٨/٢.
3) سورة التوبة آية رقم ١٢٢.
4) سورة الحجرات آية رقم ٦.

○ الدليل الثاني :

أن النبي ﷺ كان يرسل إلى ملوك زمانه كتباً يدعوهم فيها إلى أمور قطعية ومن ذلك دعوتهم إلى الإسلام[1]، وحصل بهذه الكتب إبلاغ الرسالة التي كلفه الله بها، والكتاب إنما تولاه شخص واحد غير النبي ﷺ، ولو كان خبر الواحد لا يقبل في القطعيات للزمه أن يبعث إلى كل ملك جماعة يبلغون حد التواتر ليحصل العلم بخبرهم، والنبي ﷺ لم يفعل هذا، ولو فعل لم يبق معه أحد في المدينة، ولما لم يفعل ذلك استفدنا اكتفاءه بخبر الواحد في تبليغ القطعيات، مع وجوب التزام خبر الواحد فيها وصحة الاحتجاج به فيها[2].

○ الدليل الثالث :

الأخبار المتواترة المفيدة إرسال النبي ﷺ الدعاة لتبليغ جميع أحكام الدين قطعيها وظنيها إلى أطراف البلاد، بل كان يأمرهم بالبداءة بأصل الأصول وهو التوحيد كما في حديث معاذ لما بعثه إلى اليمن قال له: «إنك تأتي قوماً أهل كتاب فليكن أول ماتدعوهم إليه شهادة أن لا إله إلاّ الله -وفي رواية إلى أن يوحدوا الله- فإن هم أطاعوك لذلك فأخبرهم أن الله

---

1) رواه مسلم ١٣٩٧/٣ برقم ١٧٧٤ كتاب الجهاد والسير: باب كتب النبي ﷺ إلى ملوك الكفار يدعوهم إلى الله عز وجل، والترمذي برقم ٢٧١٦ كتاب الاستئذان: باب في مكاتبة المشركين، وأحمد ٣٣٦/٣.
وكتابه إلى قيصر: رواه البخاري ٥٥/٤ برقم ٢٩٤٠ كتاب الجهاد: باب دعاء النبي ﷺ إلى الإسلام والنبوة، ومسلم ١٣٩٣/٣ برقم ١٧٧٣، كتاب الجهاد والسير: باب كتاب النبي ﷺ إلى هرقل ليدعوه إلى الإسلام.
وكتابه إلى كسرى: رواه البخاري ١٠/٦ برقم ٤٤٢٤ كتاب المغازي: باب كتاب النبي ﷺ إلى كسرى وقيصر ورواه أحمد ٢٤٣/١ و ٣٠٥.
وانظر في كتبه : مفتاح كنوز السنة ص٤١٢.

2) الإحكام للآمدي ٦٨/٢، مختصر الصواعق المرسلة ٦١٠/٢.

افترض عليهم خمس صلوات في اليوم والليلة: الحديث[1]، فقدم الدعوة إلى التوحيد ثم إلى أركان الإسلام العظام، ولم ينقل أن أحداً من أولئك الرسل اقتصر على تبليغ الظنيات فقط[2].

ونوقش هذا الدليل بما يأتي:

أ - أن غاية هذه الأخبار كونها آحاداً ولا يستدل بالشيء على نفسه.

وأجيب بأن بعض هذه الأخبار روي من طرق عدة تبلغ حد الشهرة والاستفاضة، وهذه الأخبار وإن كانت بأفرادها آحاداً إلاّ أنها لكثرتها وتعددها أصبحت متواترة في المعنى المشترك بينها[3].

ب - أن إرسال الآحاد إنما هو للإخبار بالدلائل العقلية والتنبيه عليها فيتبعوا الدلائل العقلية بتنبيه الآحاد، لا لأن أخبار الآحاد حجة في القطعيات[4].

وردت هذه المناقشة من وجوه:

- أن مايعرفونه بعقولهم لا يكفي في قيام الحجة عليهم وإلاّ لقال قائل: لا حاجة لبعث الرسل، لأن الدلائل العقلية تكفي في إقامة الحجة وهذا باطل بالاتفاق.
- أنه ورد التصريح بتقديم الدعوة إلى التوحيد كما سبق بيانه.
- ولم ينقل عن أحد من الصحابة أنه بدأ بالتنبيه على الأدلة العقلية

---

١) رواه البخاري ٢٠٦/٥ برقم ٤٣٤٧ كتاب المغازي: باب بعث أبي موسى ومعاذ إلى اليمن قبل حجة الوداع، ومسلم ٥٠/١ برقم ١٩ كتاب الإيمان: باب الدعاء إلى الشهادتين وشرائع الإسلام.
والرواية المشار إليها رواها البخاري ١٤٠/٩ برقم ٧٣٧٢ كتاب التوحيد: باب ماجاء في دعاء النبي ﷺ أمته إلى توحيد الله تبارك وتعالى.

٢) مختصر الصواعق المرسلة ٦١٠/٢.

٣) البرهان ٦٠٠/١.

٤) الإحكام للآمدي ٧٥/٢، البحر المحيط ٢٦٠/٤.

قبل الدعوة إلى الشهادتين[1].

ج - أن هذا كان في أول الإسلام لقلة اتباعه[2].

ويمكن أن يجاب بأن هذا تفريق بلا مفرق.

○ الدليل الرابع :

قول الله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِيٓ إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوٓا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[3].

وجه الاستدلال : أن الله أمر بسؤال أهل الذكر -ولو لم يوجد إلا واحد- عن الرسل ودعوتهم وما أوحي إليهم وعن كون الرسل من جنس البشر، ولا شك أن هذا من الأمور القطعية مما يدل على وجوب قبول قوله ويلزم اعتقاد مقتضاه.

○ الدليل الخامس :

أن سلف الأمة من الصحابة فمن بعدهم كانوا يتلقون أخبار الآحاد في القطعيات والظنيات ويثبتونها بدون رد لأي منها لمجرد كونه خبر آحاد في القطعيات.

ويدل لذلك روايتهم لتلك الأخبار وتناقلها وتلقيها وتحصيلها ثم الاشتغال بمذاكرتها وإثباتها في المؤلفات.

وأيضاً تعليمها وتفسيرها بمقتضى اللغة بما يليق بها والقول بمدلولها بل إنهم أدخلوا مفاد تلك الأخبار في معتقداتهم وصرحوا بتبديع أو تفسيق أو تخطئة مخالفها[4].

---

١) انظر: التبصرة ص٣٠٥، الإحكام للآمدي ٢/٧٥، أخبار الآحاد لابن جبرين ص٩٨.

٢) شرح تنقيح الفصول ص ٤٣١.

٣) سورة النحل آية رقم ٤٣.

٤) التمهيد لابن عبدالبر ١/٨، مختصر الصواعق المرسلة ٢/٦٠٨، أخبار الآحاد ص٩٦.

○ الدليل السادس :

أن الإجماع منعقد على قبول أخبار الآحاد في الظنيات، فكذلك تقبل في القطعيات، وإلاّ للزم من ذلك رد بعض أخبار الآحاد وقبول بعضها الآخر وهذا تفريق بين متماثلين[1].

ونوقش هذا الدليل بأن هناك فرقاً بين ماهو ظني وما هو قطعي فلا يصح قياس بعضها على بعض[2].

ويمكن أن يجاب عن ذلك بأن ترتيب حكم شرعي على التفريق بين القطعيات والظنيات في مسألة لا بد له من دليل شرعي ولا دليل على التفريق بينهما في هذه المسألة.

○ الدليل السابع :

إجماع الأمة على الاحتجاج بأخبار الآحاد في القطعيات مع اختلاف طرائقهم وعقائدهم، تستدل كل فرقة على صحة مذهبها بأخبار الآحاد :

- فأهل القدر يستدلون بقول النبي ﷺ : (كل مولود يولد على الفطرة)[3]، ويستدلون بقول الرسول ﷺ : (قال الله عز وجل : ﴿خلقت عبادي حنفاء، وإنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم﴾[4]، وهما من أخبار آحاد.
- وأهل الإرجاء يستدلون بقول الرسول ﷺ : (مامن عبد قال : لا إله إلاّ الله ثم مات على ذلك إلاّ دخل الجنة)، قيل : وإن زنى وإن سرق؟ قال :

---

1) مختصر الصواعق المرسلة ٦١٣/٢ و ٦٣٠، وانظر : المستصفى ٢٠٣/١.

2) التبصرة ص٣١٠، شرح اللمع ٦٠١/٢.

3) رواه البخاري ١٢٥/٢ برقم ١٣٨٥ كتاب الجنائز : باب ماقيل في أولاد المشركين، ومسلم ٢٠٤٧/٤ برقم ٢٦٥٨ كتاب القدر : باب معنى كل مولود يولد على الفطرة وحكم موت أطفال الكفار وأطفال المسلمين.

4) رواه مسلم ٢١٩٧/٤، ٢٨٦٥ كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها : باب الصفات التي يعرف بها في الدنيا أهل الجنة وأهل النار، ورواه أحمد ١٦٢/٤.

(وإن زنى وإن سرق)[1].

- والرافضة يحتجون بقول الرسول ﷺ: (أنا فرطكم على الحوض، ليرفعنّ إليّ رجال منكم حتى إذا أهويت لأناولهم اختلجوا دوني، فأقول: أي رب، أصحابي، فيقول: لا تدرى ما أحدثوا بعدك)[2].
- والخوارج يستدلون بقول الرسول ﷺ: (سباب المسلم فسوق وقتاله كفر)[3]، وبقوله ﷺ: (لايزني الزاني حين يزني وهو مؤمن)[4]. إلى غير ذلك من أخبار الآحاد التي تستدل بها الفرق على اختلاف طرائقهم.
- أما استدلال أهل السنة بأخبار الآحاد في القطعيات من إثبات الشفاعة[5]، والنزول[6] ؛ ونحوها فمشهور معلوم.

فهذا إجماع منهم على قبول أخبار الآحاد في القطعيات[7].

---

١) رواه البخاري ١٩٢/٧ برقم ٥٨٢٧ كتاب اللباس: باب الثياب البيض، ومسلم ٩٥/١ برقم ٩٤ كتاب الإيمان: باب من مات لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة، ومن مات مشركاً دخل النار.

٢) رواه البخاري ٥٨/٩ برقم ٧٠٤٩ كتاب الفتن: باب ماجاء في قول الله -عز وجل-: ﴿واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة﴾، ومسلم ١٧٩٦/٤ برقم ٢٢٩٧ كتاب الفضائل: باب إثبات حوض نبينا ﷺ وصفاته.

٣) رواه البخاري ٢٠/١ برقم ٤٨ كتاب الإيمان: باب خوف المؤمن من أن يحبط عمله وهو لا يشعر، ومسلم ٨١/١ برقم ٦٤ كتاب الإيمان: باب بيان قول النبي ﷺ: (سباب المسلم فسوق وقتاله كفر).

٤) رواه البخاري ١٩٥/٨ برقم ٦٧٧٢ كتاب الحدود: باب الزنا وشرب الخمر، ومسلم ٧٦/١ برقم ٥٧ كتاب الإيمان: باب بيان نقصان الإيمان بالمعاصي ونفيه عن المتلبس بالمعصية على إرادة نفي كماله.

٥) رواه البخاري ١٦٣/٤ برقم ٤٣٤٠ كتاب الأنبياء: باب قول الله -عز وجل-: ﴿ولقد أرسلنا نوحاً إلى قومه﴾، ومسلم ١٨٤/١ برقم ١٩٤ كتاب الإيمان: باب أدنى أهل الجنة منزلة فيها.

٦) رواه البخاري ١٧٥/٩ برقم ٧٤٩٤ كتاب التوحيد: باب قول الله تعالى: ﴿يريدون أن يبدلوا كلام الله﴾، مسلم ٥٢١/١ برقم ٧٥٨ كتاب صلاة المسافرين وقصرها: باب الترغيب في الدعاء والذكر في آخر الليل والإجابة فيه.

٧) مختصر الصواعق المرسلة ص ٦٠٨.

□ **القول الثاني :**

أن أخبار الآحاد لا تقبل في القطعيات مطلقاً.

قال أبو الحسين البصري: «والأول إما أن نكون تعبدنا فيه بالعلم فلا نقبل فيه خبر الواحد»[1].

وقال أبو يعلى: «مسألة الأصل تتضمن علماً وعملاً، فيجب أن يثبت العمل فيه بالخبر، ويكون العلم دليله شيء آخر، لأن العلم مسألة والعمل به مسألة أخرى»[2].

وقال الرازي عن خبر الواحد المقتضي للعلم إذا لم يكن في الأدلة القاطعة مايدل عليه : «وجب رده سواء اقتضى مع العلم عملاً أو لم يقتضه»[3].

وقال السمرقندي عن خبر الواحد: «يوجب الظن وعلم غالب الرأي لا علماً قطعياً؛ فلا يكون حجة فيما يبتنى على العلم القطعي والاعتقاد حقيقة»[4].

وقال القرافي: «إذا ورد الخبر في مسألة علمية وليس في الادلة القطعية مايعضده رُدّ، لأن الظن لا يكفي في القطعيات»[5].

وقال صفي الدين الهندي: «المطلوب فيه القطع والعلم، وقول الواحد غير مفيد وفاقاً»[6].

---

١) المعتمد ٩٦/٢، وانظر: منه ١٠٢/٢.
٢) العدة ٤٥٩/٢.
٣) المحصول ٢١٧/٢.
٤) ميزان الأصول ص٤٣٤.
٥) شرح تنقيح الفصول ص٣٧٢، وانظر: منه ص٣٥٨ و نفائس الأصول ق٢ ص١٧٦.
٦) نهاية الوصول ق٢ ص٣٦٩، وانظر منه: ق٢ ص٤٨٧، والبحر المحيط ٢٥٧/٤، الكفاية للخطيب ص٤٣٢، الإحكام للآمدي ٧٥/٢ و ٨١، المسودة ص ٢٤٩، كشف الأسرار للبخاري ٢٧/٣، شرح المنهاج ٥٦١/٢.

واستدلوا على ذلك بعدة أدلة منها :

○ الدليل الأول :

أن أخبار الآحاد إنما تفيد الظن فلا تقبل في القطعيات [1].

ويمكن أن يجاب عن هذا الاستدلال بما يأتي :

١ - أن أخبار الآحاد في القطعيات قد اقترن بها قبول السلف لها ونقلهم لها مع روايتها واعتقاد مقتضاها وتبديع مخالفها مما يجعلها تفيد القطع.

٢ - أن الأدلة الدالة على وجوب قبول أخبار الآحاد قطعية، فنحن عند الاحتجاج بخبر الآحاد في القطعيات إنما نحتج بالأدلة القاطعة الدالة على حجية أخبار الآحاد.

٣ - أن أخبار الآحاد مفيدة للقطع[2].

○ الدليل الثاني :

أنه لا يتصور أن يقوم الرسول ﷺ بتبليغ واحد من الناس دون غيره أمراً قاطعاً من أمور الشرع، لأن جميع الناس محتاجون إلى العلم به، ومن ثم فلا يمكن أن يقتصر نقله على الآحاد[3].

ويرد هذا الدليل بأن غايته إما تخطئة الرسول ﷺ أو تكذيب الصحابة -رضوان الله عيهم- وكلا الأمرين ممتنع لأن النبي ﷺ معصوم، والصحابة عدول بالنص والإجماع فبطل الاستدلال بهذا الدليل.

---

١) المعتمد ١٠٢/٢، الكفاية ص٤٣٢، شرح تنقيح الفصول ص٣٧٢، التمهيد ٤١/٣، الوصول ١٦٢/٢.

٢) انظر : ص ٢١٢ من هذا البحث.

٣) انظر : البحر المحيط ٢٦٠/٤ و ٢٦٦.

o الدليل الثالث :

أنه لو قبلت أخبار الآحاد في القطعيات للزم منه التسوية بين القطعيات والظنيات[1].

ويمكن الإجابة عن ذلك بأن التشابه بين أمرين واتفاقهما في بعض الأحوال لا يدل على اتفاقهما في جميع الأحوال.

o الدليل الرابع :

أن الأمة متفقة على أن القراءة الشاذة ليست من القرآن، وذلك لأنها خبر آحاد ورد في القرآن وهو من القطعيات لأن ثبوته قطعي، فلم يصح الاستدلال فيه بأخبار الآحاد فكذلك بقية القطعيات لا يصح الاستدلال فيها بأخبار الآحاد[2].

ويمكن أن يجاب عن ذلك بأنه لم يعمل بأخبار الآحاد في هذه المسألة لأنه قابلها أدلة أقوى منها تفيد أنها ليست من القرآن برواية أهل التواتر لألفاظ القرآن، فإن راوي القراءة الشاذة يخالف أهل التواتر الذين يحصرون القرآن في قراءتهم ويرون أن هذه اللفظة بذاتها ليست من القرآن، ومن ثم فهي تفسير سمعها الصحابي من النبي ﷺ فظنه قرآناً وهو ليس كذلك، أو تفسير من الصحابي للقرآن ظنه الراوي عنه من التابعين داخلاً ضمن ألفاظ القرآن.

o الدليل الخامس :

أن القطعيات لا بد فيها من القطع، فلو وقع التعبد في القطعيات بأخبار

---

١) العدة ٣/٨٧٥، التبصرة ص٣١٠، شرح اللمع ٢/٦٠١.

٢) البحر المحيط ٤/٢٥٧.

الآحاد مع أنها لا تفيد إلاّ الظن، لكان ذلك تكليفاً بالمحال[1].

ويمكن أن يجاب بأنه لا مانع من التكليف بالعمل بأخبار الآحاد في القطعيات ولا محال في ذلك.

كما يجاب بأن أخبار الآحاد قد تفيد القطع.

□ القول الثالث :

يجب قبول خبر الآحاد في القطعيات إذا تلقته الأمة بالقبول.

اختاره بعض الحنابلة[2].

واستدلوا بأن خبر الآحاد الذي تلقته الأمة بالقبول يفيد اليقين والقطع بمدلوله، لأن الأمة أجمعت على صحته وقبوله والأمة لا تجتمع على ضلالة[3].

ويمكن أن يجاب بأن سلف الأمة قد تلقوا أخبار الآحاد في القطعيات وقبلوها قبل علمهم بتلقي الأمة لها بالقبول مما يدل على وجوب قبولها.

ثم إن تلقي الأمة إما بالنص عليه كتلقيها أحاديث الصحيحين بالقبول أو بالسكوت عن تضعيفها والأمة لا تسكت عن وقوع الخطأ في أحاديث المعصوم ﷺ.

الترجيـح :

مما سبق يترجح لديّ القول الأول بصحة الاحتجاج بأخبار الآحاد المرفوعة للنبي ﷺ في القطعيات بإسناد صحيح؛ لقوة الأدلة الدالة على ذلك وضعف مايدل على سواه.

---

١) المحصول ٢/٢١٧.

٢) انظر القول ودليله في: شرح الكوكب المنير ٢/٣٥٢.

٣) انظر هذه المسألة في ص ١٨٥ من هذا البحث.

أمثلة تطبيقية على أخبار الآحاد في القطعيات

١ - إثبات النزول الإلهي :

قال أهل السنة: إن لله -عز وجل- أن يفعل مايشاء، ومن هنا أثبتوا لله -عز وجل- نزولا يليق بجلاله وعظمته[١]، لقول النبي ﷺ: (ينزل ربنا إلى السماء الدنيا كل ليلة)[٢].

وغيرهم نفى النزول لله، قالوا: والمراد بالحديث ينزل ملك ربنا.[٣] فيفهم من تأويلهم لهذا الخبر أنه مقبول لديهم ولذلك اضطروا إلى التأويل.

٢ - وضع الجبار قدمه في النار :

قال أهل السنة: إن الله بعد أن يُدخل أهل الجنة الجنة ويدخل أهل النار النار تقول: هل من مزيد؟ فيضع فيها قدمه[٤]، لأن النبي ﷺ قال: (أما النار فلا تمتلئ حتى يضع رب العزة قدمه عليها فتقول: قطِ، قطِ)[٥].

وقال غيرهم بأن الحديث فيضع الجبار قدمه، والمراد المتجبر من العباد[٦].

---

١) إبطال التأويلات لأبي يعلى ١/٤٥ و ١٥٧، الفتاوى ٥/٦١.

٢) رواه البخاري ٩/١٧٩ برقم ٧٤٩٤ كتاب التوحيد: باب قوله تعالى: ﴿يريدون أن يبدلوا كلام الله﴾، ومسلم ١/٥٢١ برقم ٧٥٨ كتاب صلاة المسافرين وقصرها: باب الترغيب في الدعاء والذكر في آخر الليل والإجابة فيه.

٣) الإرشاد ص ١٥١، تحفة المريد ص٩٣.

٤) إبطال التأويلات ١/٤٥ و ٤٨، الفتاوى ٣/١٣٩.

٥) رواه البخاري ٦/١٧٣ برقم ٤٨٤٨ كتاب التفسير: سورة ق: باب قوله: ﴿وتقول هل من مزيد﴾، ومسلم ٤/٢١٨٧ برقم ٢٨٤٨ كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها: باب النار يدخلها الجبارون والجنة يدخلها الضعفاء واللفظ لمسلم.

٦) الإرشاد ص١٥٢، أصول الدين للبغدادي ص٧٦.

٣ - إثبات الساق لله -عز وجل- :

قال أهل السنة : إن لله -عز وجل- ساقاً تليق به سبحانه[١]، لأن النبي ﷺ قال : (يكشف ربنا عن ساقه فيسجد له كل مؤمن)[٢].

ولم يثبت غيرهم الساق لله -عز وجل- وتأولوا الحديث بأن المراد به بيان هول يوم القيامة كما يقال : كشفت الحرب عن ساقها[٣].

٤ - وصف الله -عز وجل- بالغيرة :

وصف أهل السنة الله -عز وجل- بالغيرة[٤]، لقول النبي ﷺ : (أتعجبون من غيرة سعد[٥]، فوالله لأنا أغير من سعد والله أغير مني؛ من أجل غيرة الله حرم الفواحش ماظهر منها ومابطن)[٦].

وقال غيرهم: المراد بالغيرة في حق الله تعالى: المنع والتحريم[٧]، فتأولوا خبر الواحد في ذلك.

---

١) إبطال التأويلات ١٥٥/١ - ١٥٧، مختصر الصواعق المرسلة ٢٦/١.

٢) رواه البخاري ١٥٩/٩ برقم ٧٤٧٩ كتاب التوحيد باب قول الله -عز وجل- : ﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾.

٣) الإرشاد ص ١٤٩.

٤) إبطال التأويلات ١٥٥/١ - ١٥٧، مختصر الصواعق المرسلة ٢٦/١.

٥) أبو ثابت سعد بن عبادة الأنصاري الخزرجي: صحابي كريم شهد العقبة.
توفي بالشام سنة ١٥هـ وقيل: ١٦هـ.
انظر: (التاريخ الكبير ٤٤/٤، الجرح والتعديل ٨٨/٤، سير أعلام النبلاء ٢٧٠/١، الإصابة ٢٧/٢).

٦) رواه البخاري ١٥١/٩ برقم ٧٤١٦ كتاب التوحيد: باب لا شخص أغير من الله، ومسلم ١١٣٦/٢ برقم ١٤٩٩ كتاب اللعان واللفظ لمسلم.

٧) شرح صحيح مسلم للنووي ١٣٢/١٠، فتح الباري ٣٩٩/١٣.

٥ - وصف الله بالفرح :

قال أهل السنة: إن الله -عز وجل- متصف بصفة الفرح[١]، لقول النبي ﷺ: (للهُ -عز وجل- أفرح بتوبة عبده من أحدكم سقط على بعيره وقد أضله بأرض فلاة)[٢].

وأنكر غيرهم اتصافه بصفة الفرح، وتأولوا الحديث بأن المراد به الرضا[٣].

٦ - اقتضاء النهي للفساد :

ذهب الجمهور إلى أن النهي يقتضي الفساد[٤]، واستدلوا بأدلة منها قول النبي ﷺ: (من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد)[٥]، والمنهي عنه ليس عليه أمرنا فهو مردود[٦].

وذهب بعض العلماء إلى أنه لا يقتضي الفساد[٧].

واعترضوا على الاستدلال بهذا الحديث بأنه خبر آحاد فلا يستدل به على شيء من المسائل القطعية[٨].

---

١) إبطال التأويلات ٢٤١/١، الفتاوى ١٣٨/٣.

٢) رواه البخاري ٨٤/٨ كتاب الدعوات: باب التوبة، ومسلم ٢١٠٢/٤ - ٢١٠٥ برقم ٢٧٤٤ - ٢٧٤٧ كتاب التوبة: باب في الحض على التوبة والفرح بها.

٣) شرح صحيح مسلم ٦٠/١٧.

٤) البرهان ٢٨٣/١، التمهيد ٣٦٩/١، شرح تنقيح الفصول ص ١٧٣، فواتح الرحموت ٣٩٦/١.

٥) رواه البخاري ٢٤١/٣ برقم ٢٦٩٧ كتاب الصلح: باب إذا اصطلحوا على صلح جور فالصلح مردود، ومسلم ١٣٤٤/٣ برقم ١٧١٨ كتاب الأقضية: باب نقض الأحكام الباطلة ورد المحدثات، واللفظ لمسلم.

٦) العدة ٤٣٥/٢، شرح اللمع ٢٩٧/١، التمهيد ٣٧١/١.

٧) المعتمد ١٧٠/١، المستصفى ١٩٩/٣.

٨) المعتمد ١٧٥/١.

وأجيب عن هذا الاعتراض بثلاثة أجوبة :

الأول : أن أخبار الآحاد يحتج بها على المسائل القطعية [1].

الثاني : أن هذا خبر تلقته الأمة بالقبول، فصار كالمتواتر[2].

الثالث : أن هذه المسألة أدلتها ظنية فكانت من الظنيات[3].

٧ - صيغة العموم :

قال الجمهور للعموم صيغة[4]، واستدلوا بعدة أدلة، منها : أن الصحابة فهموا العموم من النصوص وجعلوا له صيغة تخصه ومن ذلك أن أحد الصحابة لما سمع لبيد بن ربيعة[5] يقول : وكل نعيم لا محالة زائل[6]، قال : كذبت، نعيم الجنة لا يزول[7]، ففهم من لفظه العموم فكذبه[8].

وقال بعض العلماء : لا صيغة للعموم[9].

واعترضوا على هذا الاستدلال بأنه خبر آحاد ورد في مسألة قطعية، فلا يقبل[10].

---

١) لما بيَّناه سابقاً في أصل المسألة.

٢) شرح اللمع ١/٢٩٨، التمهيد ١/٣٧١.

٣) شرح اللمع ١/٢٩٨، التمهيد ١/٣٧١.

٤) المعتمد ١/١٩٥، إحكام الفصول ١/١٣٨، التمهيد ٢/٦، أصول السرخسي ١/١٥١.

٥) لبيد بن ربيعة بن عامر العامري، صحابي من شعراء الإسلام المعمرين.
توفي سنة ٤١هـ.
انظر : (التاريخ الكبير ٧/٢٤٩، طبقات الشعراء ص٥٦، الاستيعاب ٣/٣٠٦، الإصابة ٣/٣٠٧).

٦) عجز بيت صدره : ألا كل شيء ما خلا الله باطل، (انظر : شرح ديوان لبيد ص٢٥٦).

٧) الإصابة ٣/٣٠٨. ورواه الطبراني في الكبير ٩/٢٤ وابن هشام في السيرة ٢/١٤.

٨) العدة ٢/٤٩٥، شرح اللمع ١/٣١٤، الإحكام للآمدي ٢/٢٢٤.

٩) العدة ٢/٤٨٩، الإحكام للآمدي ٢/٢٢٢.

١٠) العدة ٢/٤٩٧، شرح اللمع ١/٣١٨، التمهيد ٢/١٢، المحصول ١/٣٧٠.

وأجيب عن هذا الاعتراض من أوجه :

الأول : أن أخبار الآحاد الصحيحة تقبل في القطعيات[1] .

الثاني : أنه خبر تلقته الأمة بالقبول فكان بمنزلة المتواتر[2] .

الثالث : أن المسألة ظنية فجاز الاحتجاج فيها بخبر الواحد[3] .

الرابع : أن هناك أخباراً كثيرة تدل على هذا المعنى، فكان من قبيل التواتر المعنوي[4].

٨ - تأخير تخصيص العموم :

ذهب كثير من العلماء إلى جواز تأخر التخصيص عن وقت الخطاب بالعموم [5] وكان من أدلتهم أنه لما نزل قوله: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنتُمْ لَهَا وَارِدُونَ﴾[6] قيل: يامحمد هذه النصارى تعبد عيسى، وهذه اليهود تعبد عزيراً، وهذه بنو تميم تعبد الملائكة فهؤلاء في النار؟ فأنزل الله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا الْحُسْنَىٰ أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ﴾[7] .

---

١) لما بيَّناه سابقاً .

٢) شرح اللمع ٣١٨/١، التمهيد ١٢/٢ .

٣) شرح اللمع ٣١٨/١، المحصول ٣٧٣/١ .

٤) العدة ٤٩٧/٢ .

٥) التمهيد ٢٩٠/٢، المحصول ٤٧٧/١، تيسير التحرير ١٧٤/٣ .

٦) سورة الأنبياء آية رقم ٩٨ .

٧) سورة الأنبياء آية رقم ١٠١ .

وهذه الحادثة رواها ابن أبي شيبة في المصنف ٥٤٩/١١، وابن جرير في التفسير ٩١/٩، والطبراني في المعجم الكبير ١٥٣/١٢، وابن هشام في السيرة ٢٥٩/١، وصححها أحمد شاكر في تحقيقه للمسند ٣٢٨/٤ .

وانظر: (تفسير ابن كثير ٢٠٨/٣، والدر المنثور ٦٧٩/٥).

فتأخر الخطاب الخاص عن الخطاب العام[1].

وقال آخرون: لا يجوز تأخر المخصص عن وقت الخطاب العام[2]، واعترضوا على الاستدلال السابق بأنه خبر آحاد فلا يقبل في القطعيات[3].

وأجاب الرازي عن هذا الاعتراض من وجهين :

الأول : أن المفسرين اتفقوا على ذكرها في سبب نزول هذه الآية، وذلك يدل على الإجماع.

الثاني : أن هذه المسألة ظنية فيكتفى فيها بالأدلة الظنية[4].

٩ - مفهوم العدد :

قال جماعة من العلماء: إذا علق الحكم بعدد دل على أن ماعداه بخلافه[5].

واستدلوا بأن الله -عز وجل- قال: ﴿إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾[6]، ومع ذلك قال النبي ﷺ: (سأزيده على السبعين)[7].

وجه الدلالة: أن النبي ﷺ فهم أن مابعد السبعين يخالف ما قبلها[8].

---

١) العدة ٤٩٠/٢، التمهيد ٤٩٤/٢، المحصول ٤٨٥/١، الإحكام للآمدي ٤٣/٣.

٢) المعتمد ٣١٦/١.

٣) المحصول ٤٨٥/١.

٤) المحصول ٤٨٧/١.

٥) التمهيد ١٩٧/٢، روضة الناظر ص٧٩٥، فواتح الرحموت ٤٣٢/١، إرشاد الفحول ص١٨١.

٦) سورة التوبة آية رقم ٨٠.

٧) رواه البخاري ٨٥/٦ برقم ٤٦٧٠ كتاب التفسير -تفسير سورة التوبة- باب ﴿استغفر لهم أو لا تستغفر لهم... الآية﴾، ومسلم ٢١٤١/٤ برقم ٢٧٧٤ كتاب صفات المنافقين وأحكامهم.

٨) التمهيد ١٩٩/٢، المعتمد ١٤٧/١.

وذهب آخرون إلى عدم صحة مفهوم العدد[1]، وكان مما اعترضوا به على الدليل السابق أنه خبر آحاد في مسألة قطعية فلا يقبل[2].

وأجاب الآمدي عن هذا الاعتراض : بأن المسألة ظنية فجاز الاحتجاج فيها بأخبار الآحاد كسائر الظنيات[3].

١٠ - مفهوم المخالفة :

ذهب بعض العلماء إلى أن مفهوم المخالفة حجة[4]، واستدلوا بعدة أدلة منها أن سائلاً سأل عمر بن الخطاب[5] -رضي الله عنه، فقال: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾[6] فقد أمن الناس! فقال عمر: عجبت مما عجبت منه، فسألت رسول الله ﷺ عن ذلك فقال: (صدقة تصدق الله بها عليكم، فأقبلوا

---

١) الإحكام لابن حزم ٣٢٣/٢، فواتح الرحموت ٤٣٢/١.

٢) التمهيد ٢٠٠/٢، الإحكام للآمدي ٨٢/٣.

٣) الإحكام ٨٩/٣.

٤) شرح اللمع ٤٢٨/١، التمهيد ١٨٩/٢، شرح تنقيح الفصول ص٥٣.

٥) أبو حفص عمر بن الخطاب بن نفيل القرشي: صحابي مهاجر مبشر بالجنة عرف بقوته في الحق، وهو ثاني الخلفاء الراشدين، ولد قبل البعثة بثلاثين سنة، وتوفي بالمدينة سنة ٢٣هـ.

انظر: (الجرح والتعديل ١٠٥/٦، الاستيعاب ٤٥٠/٢، البداية والنهاية ١٣٣/٧، الإصابة ٥١١/٢).

٦) سورة النساء آية رقم ١٠١.

صدقته)[1]، ففهموا من الرخصة للخائف بقصر الصلاة: مخالفة غير الخائف له في ذلك[2].

وخالفهم آخرون فقالوا: مفهوم المخالفة لا عبرة به[3].

واعترضوا على الاستدلال بهذا الحديث باعتراضات، منها: أنه خبر آحاد في القطعيات فلا يقبل[4].

وأجاب عن هذا الاعتراض أبو إسحاق الشيرازي بثلاثة أوجه:

الأول : أن الأمة تلقت هذا الخبر بالقبول فكان بمثابة المتواتر.

الثاني : أن هذه المسألة ظنية يسوغ فيها الاجتهاد فجاز إثباتها بخبر الواحد.

الثالث : أنه يجوز إثبات القطعيات بأخبار الآحاد[5].

١١ - نقل ألفاظ الشرع من اللغة:

ذهب بعض العلماء إلى أن من الأسماء ماهو منقول من المعاني اللغوية إلى المعاني الشرعية[6].

ومما يستدلون به قول الرسول ﷺ: (الايمان بضع وستون شعبة أعلاها: شهادة ألا إله إلاّ الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق)[7].

---

١) رواه مسلم ٤٧٨/١ برقم ٦٨٦ كتاب صلاة المسافرين وقصرها: باب صلاة المسافرين، وأحمد ٢٥/١ و ٣٦.

٢) إحكام الفصول ٤٤٨، شرح اللمع ٤٢٩/٢، روضة الناظر ٧٧٥/٢.

٣) المعتمد ١٥٠/١، إحكام الفصول ص ٤٤٦، المستصفى ٤١٥/٣، المحصول ٢٦١/١.

٤) شرح اللمع ٤٣٤/١، الإحكام للآمدي ٨٤/٣.

٥) شرح اللمع ٤٣٥/١

٦) المعتمد ١٨/١، التبصرة ص١٩٥، التمهيد ٢٥٢/٢، تيسير التحرير ١٦/٢.

٧) رواه البخاري ١١/١ برقم ٩ كتاب الإيمان: باب أمور الإيمان، ومسلم ٦٣/١ برقم ٣٥ كتاب الإيمان: باب بيان عدد شعب الإيمان وأفضلها وأدناها وفضيلة الحياء وكونه من الإيمان واللفظ لفظ مسلم.

فنقل الشرع لفظ الإيمان من التصديق إلى هذه الأفعال[1].

وقال آخرون: لم ينقل شيء من ذلك، بل الاسم باق على ماكان عليه في اللغة وضم إليه الشرع شروطاً وأفعالاً[2]، واعترضوا على الاستدلال بالحديث باعتراضات، منها: أنه خبر آحاد فلا نثبت به مسألة قطعية[3].

ويمكن للفريق الأول الإجابة عن هذا الاعتراض بالأوجه الآتية:

الأول : أن أخبار الآحاد تقبل في القطعيات.

الثاني : أن هذا الخبر مما تلقته الأمة بالقبول.

الثالث : أن المسألة لا قاطع فيها فيصح الاستدلال عليها بخبر الآحاد.

١٢ - نسخ العبادة قبل وقتها:

قال بعض العلماء: يجوز نسخ العبادة قبل وقتها[4]، وكان مما استدلوا به ماورد أن النبي ﷺ لما عرج به إلى السماء وفرضت عليه الصلاة خمسين أشار عليه موسى بالرجوع وسؤال التخفيف، فرجع مراراً حتى جعلت الصلوات خمساً[5]. قالوا: فدل على وقوع نسخ العبادة قبل وقتها[6].

وقال آخرون: لا يجوز نسخ العبادة قبل وقتها[7]، واعترضوا على الاستدلال بهذا الحديث باعتراضات منها: أنه خبر آحاد فلا يصح الاستدلال

---

١) إحكام الفصول ص ٢٠٧.

٢) إحكام الفصول ص ٢٠٥، البرهان ١/١٧٤، الإحكام للآمدي ١/٦٢، شرح تنقيح الفصول ص٤٣.

٣) إحكام الفصول ص ٢٠٧.

٤) العدة ٣/٨٠٧، إحكام الفصول ص ٣٣٨، ميزان الأصول ص٧١٢، المحصول ١/٥٤١.

٥) رواه البخاري ١/٩٢ برقم ٣٤٩ كتاب الصلاة: باب كيف فرضت الصلوات في الإسراء؟ ومسلم ١/١٤٥ برقم ١٦٢ كتاب الإيمان: باب الإسراء برسول الله ﷺ إلى السموات وفرض الصلوات.

٦) التمهيد ٢/٣٦٠، الإحكام للآمدي ٣/١٤٣.

٧) الفصول ٢/٢٢٧، المعتمد ١/٣٧٥.

به في المسائل القطعية[1].

وأجيب عن هذا الاعتراض بوجوه، منها :

الأول : أن هذا خبر مشتهر تلقته الأمة بالقبول فأصبح بمنزلة المتواتر[2].

الثاني : أن المسألة ظنية فصح الاستدلال فيها بأخبار الآحاد[3].

وقد يجاب بأن أخبار الآحاد حجة في القطعيات كما ذكر سابقاً.

١٣ - حجية الأفعال النبوية :

ذهب الجمهور إلى حجية الأفعال النبوية[4].

واستدلوا بأدلة منها : احتجاج الصحابة -رضوان الله عليهم- بأفعاله ﷺ[5].

وقيل : الأفعال النبوية ليست بحجة[6]، وماورد عن الصحابة إنما هو أخبار آحاد فلا يصح الاستدلال بها على مسألة قطعية[7].

وأجيب بأن المسألة يراد بها إثبات أحكام ظنية، فجاز إثباتها بدليل ظني[8].

ويمكن أن يجاب بصحة الاستدلال بخبر الواحد في القطعيات.

أو أن الأخبار تعاضدت فكانت من قبيل المتواتر المعنوي.

---

١) المعتمد ٣٨١/١، شرح تنقيح الفصول ص ٣٠٧.

٢) التمهيد ٣٦٠/٢.

٣) الإحكام للآمدي ١٤٥/٣.

٤) المعتمد ٣٤٣/١، المحصول ٥٠٢/١.

٥) المحصول ٥٠٤/١.

٦) الإحكام للآمدي ٢٢٨/١.

٧) المحصول ٥٠٨/١.

٨) المحصول ٥٠٨/١.

١٤ - حجية الإجماع :

قال الجماهير : إجماع الأمة حجة شرعية[١] .

وكان مما استدلوا به قول النبي ﷺ : (لاتجتمع أمتي على ضلالة)[٢] .

وقال بعضهم: إن الإجماع ليس بحجة[٣]، واعترض على الاستدلال السابق بأنه خبر آحاد في مسألة قطعية فلم يصح الاستدلال به[٤] .

وأجيب عن هذا الاعتراض بوجوه :

الأول : أن الأخبار في هذا المعنى كثيرة فهي متواترة معنى[٥].

الثاني : أن الأخبار في ذلك تلقتها الأمة بالقبول فأصبحت بمنزلة المتواتر[٦] .

الثالث : أن هذه الأخبار لم تزل ظاهرة مشهورة ولم ينكرها أحد مع كون المسألة من أعظم مسائل القطعيات، والعادة تحيل اجتماع الخلق الكثير مع تعاقب الأزمان على الاحتجاج بما لا أصل له في أصل عظيم[٧] .

وقد يجاب بأن أخبار الآحاد مقبولة في القطعيات.

---

١) الرسالة ص٤٠٣، العدة ١٠٥٨/٤، إحكام الفصول ٣٦٧/٢، أصول السرخسي ٢٩٥/١ .

٢) رواه أبو داود ٢١٩/١١ برقم ٤٢٤٥ كتاب الفتن: باب ذكر الفتن ودلائلها، والترمذي ٤٠٥/٤ برقم ٢١٦٧ كتاب الفتن: باب ماجاء في لزوم الجماعة، وابن ماجة ١٣٠٣/٢ برقم ٣٩٥٠ كتاب الفتن باب السواد الأعظم، وأحمد ٣٩٦/٦، والدارمي ٢٩/١، والحاكم ١١٥/١، وحسنه الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة ٣٢٠/٣ .

٣) انظر: التمهيد ٢٢٤/٣، المعتمد ٥٠٧/١، البرهان ٦٧٥/١ .

٤) التمهيد ٢٣٩/٣، المحصول ٤٣/٢، الإحكام للآمدي ٢٧٩/٢ .

٥) التمهيد ٢٣٩/٣، المحصول ٣٩/٢ .

٦) التمهيد ٢٤٠/٣، الإحكام للآمدي ٢٨٠/١ .

٧) الإحكام ٢٨٠/١ .

١٥ - حجية أقوال الصحابة :

أقوال الصحابة قيل : هي حجة لحديث : (اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر[١] وعمر)[٢] و (عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي)[٣]، قال أبو الخطاب: الجواب أنها أخبار آحاد فلا توجب العلم بأن قوله حجة.[٤].

وقد يجاب بأنه لامانع من الاستدلال بأخبار الآحاد في القطعيات كما سبق تقريره.

١٦ - إجماع أهل البيت :

ذهب الجماهير إلى أن إجماع أهل البيت ليس حجة شرعية[٥].

وقال الرافضة: إجماعهم حجة[٦]، واستدلوا بأدلة، منها: قول النبي

---

١) أبو بكر الصديق عبدالله بن عثمان القرشي: صحابي هو أفضل الأمة بعد نبيها، شهد معه المشاهد كلها، وحج بالناس زمنه، ولد بعد الفيل بسنتين، وتوفي بالمدينة سنة ١٣هـ.

(انظر: (الجرح والتعديل ١١١/٥، الاستيعاب ٢٣٤/٢، تهذيب الكمال ٢٨٢/١٥، الإصابة ٣٣٤/٢).

٢) رواه أحمد ٣٨٢/٥، وابن حبان ٢٤/٩ برقم ٦٨٦٣، وابن ماجه ٣٧/١ برقم ٩٧ في المقدمة، والترمذي ٥٧٠/٥ برقم ٣٦٦٣ كتاب المناقب: باب في مناقب أبي بكر وعمر، والحاكم ٧٥/٣ وصححه ووافقه الذهبي.

٣) رواه الترمذي ٤٣/٥ برقم ٢٦٧٦ كتاب العلم باب ماجاء في الأخذ بالسنة واجتناب البدع، وأبو داود ٢٣٤/١٢ برقم ٤٥٩٤ كتاب السنة: باب في لزوم السنة، وابن ماجه ١٥/١ برقم ٤٢ في المقدمة، وأحمد ١٢٦/٤ وصححه الترمذي.

٤) التمهيد ٣٤٢/٣.

٥) التمهيد ٢٧٧/٣، المحصول ٨٠/٢، الإحكام للآمدي ٣٠٥/١.

٦) المراجع السابقة.

ﷺ: (ألا وإني تارك فيكم ثقلين: كتاب الله... وأهل بيتي)[1].

وأجيب عن الاستدلال بهذا الحديث بأجوبة منها :

الأول : أن الرواية في ذلك مختلفة فبعضهم قال: كتاب الله وسنتي[2]، وهذه أرجح واختلط آخرون وقالوا: وأهل بيتي[3].

الثاني : أن هذا الحديث خبر آحاد لم يتلق بالقبول فلا يثبت به أصل قطعي[4].

وهذان الجوابان ضعيفان لأن هذه الرواية ثابتة في صحيح مسلم.

وقد يجاب بأنه أوصى بالقيام بحق أهل بيته من التوقير والاحترام، وليس المراد حجية أقوالهم.

---

١) رواه مسلم ١٨٧٣/٤ برقم ٢٤٠٨ كتاب فضائل الصحابة: باب فضل علي ابن أبي طالب -رضي الله عنه- وأحمد ٣٦٧/٤.

٢) كذا ذكر الآمدي في الإحكام ٣٠٨/١ ولم أجد هذا اللفظ.

٣) الإحكام للآمدي ٣٠٨/١.

٤) التمهيد ٢٧٩/٣.

المبحث الثاني

حجية القياس في القطعيات

سبق معنا التفريق بين أنواع القياس[1]، وبينت أنه ينقسم إلى قياس شرعي، وقياس عقلي، وكل منهما ينقسم إلى قطعي وظني، والمراد هنا هل يمكن أن يحتج بأي نوع من هذه الأنواع في القطعيات سواء كان القياس عقلياً أم شرعياً؟

اختلف العلماء في هذه المسألة على أقوال يجمعها قولان:

❑ القول الأول:

أن القطعيات قد يستدل فيها بالقياس[2].

قال الباجي على لسان المعترض: «طريق إثبات هذا الأصل العلم وطريق القياس الظن، فلا يجوز أن يثبت به ما طريقه العلم والقطع؛ والجواب أن ذلك جائز؛ إذا كانت علة الأصل مقطوعاً بها، وإنما يكون القياس طريقاً إلى الظن إذا كانت علته مظنونة، فأما إذا كانت علته معلومة ودل الدليل على صحتها على وجه يوجب العلم جاز أن يثبت به ما طريقه العلم»[3].

وقال الطوفي: «قالوا: لا قياس في الأصول فكذا في الفروع؛ قلنا:

---

١) انظر ص: ٢٥٢ - ٢٩٠ من هذه الرسالة.

٢) انظر هذا القول في: العدة ١٢٧٣/٤، الفقيه والمتفقه ١٧٨/١ و ٢٢/٢، المنهاج للباجي ص١٥٢، شرح اللمع ٧٥٧/٢، البرهان ١٥٧/١ و ٧٥٠/٢، المنخول ص٣٢٤، التمهيد ٣٦٠/٣، ميزان الأصول ص٥٥٥، المحصول ٤١٤/٢ و ٤٢٣، المسودة ص٣٦٥ و ٤٧٣، شرح مختصر الروضة ٢٤٧/٣ و ٢٨٧، شرح الطحاوية ص٦٨، الإبهاج ٣١/٣، البحر المحيط ١٦/٥ و ٦٣، حاشية العطار ٢٤٩/٢، نبراس العقول ص٢٠٥.

٣) المنهاج ص١٥٢.

ممنوع بل في كل منهماقياس بحسب مطلوبه قطعاً في الأول، وظناً في الثاني»[1].

وقال الزركشي: «يجوز أن يثبت ما طريقه القطع في الفروع والأصول بالقياس المقطوع بصحته عليه دون ما لا يقطع بصحته»[2].

ومن أدلة هذا القول مايأتي:

o الدليل الأول:

أن الله استعمل القياس وأرشد إلى استعماله في القطعيات حيث قاس النشأة الثانية على النشأة الأولى في الإمكان بجامع كمال القدرة، فاستعمل هذا القياس في أمر قطعي[3].

قال تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى * أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِنْ مَنِيٍّ يُمْنَى * ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّى * فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنْثَى * أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَى﴾[4].

فنبه باختلاف أحوال الماء في الرحم حتى خلق منه الزوجين على كمال القدرة[5].

وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَّى وَمِنْكُمْ مَنْ

---

1) شرح مختصر الروضة ٢٨٧/٣.

2) البحر المحيط ٧٣/٥. وانظر: ٩٢/٥.

3) شرح مختصر الروضة ٢٤٨/٣ و ٢٥٣، إعلام الموقعين ١٣٠/١، نبراس العقول ص٧٨.

4) سورة القيامة الآيات رقم ٣٦ - ٤٠.

5) انظر: تفسير ابن كثير ٤٨٢/٤.

يُرَدُّ إِلَىٰٓ أَرْذَلِ ٱلْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنۢ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْـًٔا﴾[1].

وقال: ﴿كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ﴾[2].

وقال سبحانه: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾[3].

وقال سبحانه: ﴿فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ مِمَّ خُلِقَ ۞ خُلِقَ مِن مَّآءٍ دَافِقٍ ۞ يَخْرُجُ مِنۢ بَيْنِ ٱلصُّلْبِ وَٱلتَّرَآئِبِ ۞ إِنَّهُۥ عَلَىٰ رَجْعِهِۦ لَقَادِرٌ﴾[4].

ونحو ذلك من الآيات[5].

ونوقش ذلك بأن في القياس مساواة في الأحكام للأشياء المتشابهة، وهنا النشأة الأولى للاختبار، والثانية للجزاء فلا قياس[6].

وأجيب بأن التشابه بين المقيس والمقيس عليه إنما يكون في المعنى المتعلق بالحكم؛ وهو هنا كمال قدرة المولى -عز وجل- ولا يستلزم المشابهة في كل شيء[7].

○ الدليل الثاني :

قياس الأموات على الأرض بعد موتها في إمكان إحياء الله لكلٍ منهما بجامع كمال قدرته سبحانه[8]، فهذا استعمال من الشارع للقياس في أمر

---

١) سورة الحج آية رقم ٥، وانظر: تفسير ابن كثير ٢١٦/٣.

٢) سورة الأنبياء آية رقم ١٠٤، وانظر: تفسير ابن كثير ٢١٠/٣.

٣) سورة يس آية رقم ٧٩، وانظر: تفسير ابن كثير ٥٨٩/٣.

٤) سورة الطارق الآيات رقم: ٥ - ٨، وانظر: تفسير ابن كثير ٥٣١/٤.

٥) انظر سورة الواقعة آية رقم ٥٨، وسورة مريم آية رقم ٦٦، وانظر تقرير هذه الأدلة في شرح مختصر الروضة ٢٤٨/٣ و ٢٥٣، إعلام الموقعين ١٣٠/١، نبراس العقول ص٧٨.

٦) الدرة لابن حزم ص٤٢٥.

٧) أدلة التشريع المختلف في الاحتجاج بها ص٦٧.

٨) الفقيه والمتفقه ٢٢/٢، شرح مختصر الروضة ٢٥٥/٣، إعلام الموقعين ١٣٠/١.

قطعي، وقد جاء الشرع بذلك في مواطن منها:

قول الله تعالى: ﴿فَانظُرْ إِلَىٰ آثَارِ رَحْمَتِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ ذَٰلِكَ لَمُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[1].

وقوله سبحانه: ﴿وَيُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَكَذَٰلِكَ تُخْرَجُونَ﴾[2].

ونحو ذلك من الآيات[3].

ونوقش بأنه لو كان قياساً للزم منه إحياء الله للموتى في أول الربيع من كل سنة ثم يموتون في نفس السنة كإحياء الأرض وهذا غير واقع[4].

وأجيب بأن لكل واحد من الحكمين وقته الذي يختص مجيئه فيه، فإحياء الأرض في الربيع وإحياء الموتى في الآخرة، ولا يلزم من التساوي في الحكم التساوي في الوقت[5].

○ الدليل الثالث:

قياس إحياء الموتى على خلق السموات والأرض في الإمكان بجامع القدرة[6]، فهذه مسألة قطعية جاء القرآن باستعمال القياس فيها في مواطن منها:

قول الله: ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم بَلَىٰ...﴾[7].

وقوله سبحانه: ﴿أَأَنتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمِ السَّمَاءُ بَنَاهَا ۝ رَفَعَ سَمْكَهَا

---

1) سورة الروم آية رقم ٥٠، وانظر: تفسير ابن كثير ٤٤٦/٣.
2) سورة الروم الآية رقم ١٩.
3) انظر: سورة فصلت آية رقم ٣٩، سورة الحج الآيات رقم: ٥ - ٧.
4) الإحكام لابن حزم ٣٩٦/٢.
5) أدلة التشريع المختلف في الاحتجاج بها ص٦٨.
6) شرح مختصر الروضة ١٥٤/٣، إعلام الموقعين ١٣٠/١.
7) سورة يس آية رقم ٨١، وانظر: تفسير ابن كثير ٥٨٩/٣.

فَسَوَّاهَا ❁ وَأَغْطَشَ لَيْلَهَا وَأَخْرَجَ ضُحَاهَا ❁ وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا ❁ أَخْرَجَ مِنْهَا مَاءَهَا وَمَرْعَاهَا﴾[1].

ونحو ذلك من الآيات[2].

ونوقش بأنه ليس في الآيات قياس لعدم الأصل والفرع فيها[3].

وأجيب بأن الأصل هو خلق السموات والأرض والفرع إحياء الموتى[4].

○ الدليل الرابع :

قياس إحياء الموتى على إخراج الحب الميت من الأرض حياً بجامع كمال قدرته سبحانه[5]، فاستخدام الشرع لهذا القياس في مسألة قطعية يدل على جواز الاحتجاج بالقياس في القطعيات ويدل على استخدام الشرع لهذا القياس قول الله: ﴿وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُبَارَكاً فَأَنْبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَحَبَّ الْحَصِيدِ ❁ وَالنَّخْلَ بَاسِقَاتٍ لَهَا طَلْعٌ نَضِيدٌ ❁ رِزْقاً لِلْعِبَادِ وَأَحْيَيْنَا بِهِ بَلْدَةً مَيْتاً كَذَلِكَ الْخُرُوجُ﴾[6].

ونحو ذلك من الآيات[7].

○ الدليل الخامس :

قياس القرآن للأمم اللاحقة على الأمم السابقة في استحقاقها لعذاب الله إذا كفرت بأنعم الله بجامع عدل الله سبحانه[8].

---

١) سورة النازعات الآيات رقم ٢٧ - ٣١، وانظر: تفسير ابن كثير ٤٩٩/٤.

٢) انظر: سورة الأحقاف آية رقم ٣٣.

٣) الإحكام لابن حزم ٣٩٥/٢.

٤) أدلة التشريع المختلف في الاحتجاج بها ص٧٠.

٥) شرح مختصر الروضة ٢٥٥/٣.

٦) سورة ق الآيات رقم ٩ - ١١، وانظر: تفسير ابن كثير ٢٣٨/٤.

٧) انظر: سورة الأعراف آية رقم ٥٧، سورة الحج الآيات ٥ - ٧.

٨) إعلام الموقعين ١٣٢/١ و ١٣٤.

قال تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ دَمَّرَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَلِلْكَافِرِينَ أَمْثَالُهَا﴾[1].

وقال سبحانه: ﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّاهُمْ فِيمَا إِن مَّكَّنَّاكُمْ فِيهِ وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعاً وَأَبْصَاراً وَأَفْئِدَةً فَمَا أَغْنَى عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلَا أَبْصَارُهُمْ وَلَا أَفْئِدَتُهُم مِّن شَيْءٍ إِذْ كَانُوا يَجْحَدُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَحَاقَ بِهِم مَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِءُونَ﴾[2].

○ الدليل السادس:

أن الله تعالى في كتابه استخدم قياس العكس في إثبات بعض القطعيات: بأن خالف بين حكم الأصل والفرع لتنافيهما في العلة[3]، فأجاز فيها قياس العكس.

قال تعالى: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾[4]، يعني في استحقاق العبادة.

وقال -جل وعلا-: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافاً كَثِيراً﴾[5].

ونحو ذلك من الآيات[6].

---

١) سورة محمد آية رقم ١٠.

٢) سورة الأحقاف آية رقم ٢٦.

٣) إعلام الموقعين ١/١٣٢، ١٦٠.

٤) سورة النحل آية رقم ١٧.

٥) سورة النساء آية رقم ٨٢.

٦) انظر: سورة النحل الآيتين رقم ٧٥ - ٧٦.

○ الدليل السابع :

عموم أدلة القياس، ومن ذلك :

قول الله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَاأُولِي الْأَبْصَارِ﴾[1].

فأمر الله تعالى بالاعتبار؛ وهو الانتقال من الشيء إلى مايماثله وهذا متحقق في القياس في القطعيات فهو مأمور به[2].

وقوله سبحانه: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾[3].

فالله أرسل الرسل ومعهم الكتاب وهو الوحي، والميزان وهو العدل والقياس الصحيح، فإن الميزان يدل على العدل بالتسوية بين المتماثلات والتفريق بين المختلفات[4].

وقوله -جل وعلا- : ﴿فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ...﴾[5].

ومن أوجه الرد عليهما الرد بواسطة القياس[6].

وجه الاستدلال: أن هذه الأدلة تدل على حجية القياس مطلقاً، فالقياس حجة في القطعيات[7].

---

1) سورة الحشر آية رقم ٢.

2) الفصول ص٦٨، المعتمد ٢٢٣/٢، العدة ١٢٩١/٤، إحكام الفصول ص ٤٧٧، أصول السرخسي ١٢٥/٢، التمهيد ٣٧٩/٣، ميزان الأصول ص٥٦١، المحصول ٢٤٧/٢، روضة الناظر ٨١٩/٣، كشف الأسرار للنسفي ١٩٩/٢، شرح مختصر الروضة ٢٥٩/٣، الإبهاج ١٠/٣.

3) سورة الحديد آية رقم ٢٥.

4) مجموع الفتاوى ١٧٦/١٩، إعلام الموقعين ١٣٣/١، نبراس العقول ص٧٨.

5) سورة النساء آية رقم ٥٩.

6) المعتمد ٢٢٥/٢، الفصول ص ٦٧، ميزان الأصول ص ٥٦٢، أصول السرخسي ١٢٩/٢.

7) إحكام الفصول ص ٥٤٨، التمهيد ٣٦٠/٣.

○ الدليل الثامن :

أن القياس طريق لمعرفة الصانع ووحدانيته وصدق الرسل فإذا أنكرناه أبطلنا طريقاً من طرق معرفة الصانع ووحدانيته وصدق الرسل(١).

وعورض بأن هذه الأمور تقع ضرورة فلا حاجة فيها للقياس.

وأجيب عن هذه المعارضة بأنه لو كان كذلك لما احتاج الرسول إلى المعجزة والدلائل، ثم إننا نرى جماعة من العقلاء لم يقع لهم العلم بالله ووحدانيته وصحة النبوة(٢).

○ الدليل التاسع :

أننا نرى في القطعيات أقوالاً مختلفة ومذاهب مشتبهة لا نعلم صحيحها من فاسدها إلا بالقياس(٣).

وقد يجاب عن ذلك بأن هناك طرقاً أخرى منها الاستدلال بالنصوص.

○ الدليل العاشر :

أن مما ركزه الله في فطر الناس وعقولهم التسوية بين المتماثلين وإنكار التفريق بينهما، والفرق بين المختلفين وإنكار الجمع بينهما فهذا استدلال بالفطرة(٤).

فإن المخلوق إذا نابته نائبة فزع إلى عقله ليقيسها على غيرها من أجل معرفة مضارها ومنافعها فلو رأى في الطريق أثر سبع قاس حاله على حال من افترسه السبع فعدل عن الطريق، وإذا رأى أثر ماء في الطريق وهو

---

١) العدة ٤/١٢٧٦، التمهيد ٣/٣٦١.

٢) انظر الاعتراض وجوابه في: العدة ٤/١٢٧٦، التمهيد ٣/٣٦١.

٣) التبصرة ص ٤١٦، شرح اللمع ٢/٧٥٧، التمهيد ٣/٣٦٢.

٤) إعلام الموقعين ١/١٣١.

عطشان قاس نفسه على من شرب فارتوى فطلب الماء وقصده لإحياء نفسه، فلولا أن القياس طريق صحيح لما سلكه العقلاء وفزعوا إليه لجلب المنافع ودفع المضار، فالقياس في المسائل العلمية القطعية معمول به عند العقلاء فكان حجة فيها[1].

❑ القول الثاني :

منع حجية القياس في القطعيات [2].

وهذا قول أهل الظاهر حيث نسب إليهم الجويني[3]، والغزالي[4] هذا القول، كما نسبه إليهم ابن عبد البر[5].

وبمطالعة كتب ابن حزم وجدت نصوصاً عامة في نفي القياس منها :

---

١) العدة ٤/١٢٧٧، التمهيد ٣/٣٦٤.

٢) نسب هذا القول إلى :

جمهور أهل السنة، كما في إرشاد الفحول ص٢٠٠.

وأنكر شيخ الإسلام ابن تيمية نسبة هذا القول إليهم؛ لأن القرآن قد جاء بالقياس في المسائل القطعية، ولأن أهل السنة كانوا يستخدمون القياس في المسائل القطعية. انظر: الاستقامة ١/٣٢٦ و ٢/٥٣٦، وبيان تلبيس الجهمية ٢/٥٤٢ - ٥٤٧.

كما نسبه الغزالي إلى الحنابلة في المنخول ص٣٢٤.

وعلماء الحنابلة ينفون نسبة منع القياس في القطعيات للإمام أحمد، بل يثبتون له القول بجواز الاحتجاج بالقياس في القطعيات، انظر: العدة ٤/١٢٧٣، التمهيد ٣/٣٦٠، المسودة ص٣٦٥، درء تعارض العقل والنقل ٧/١٥٤. ويستدلون على ذلك بأن الإمام أحمد قد استخدم القياس فيها في مواطن كثيرة من كتبه. انظر الرد على الزنادقة والجهمية للإمام أحمد ص ٣٧ - ٤٤، العدة ٤/١٢٧٤، درء تعارض العقل والنقل ٧/١٥٥، بيان تلبيس الجهمية ٢/٥٤٣.

٣) البرهان ٢/٧٥١.

٤) المستصفى ٣/٥٣٣.

٥) جامع بيان العلم وفضله ٢/٧٤.

- قوله : «وذهب أصحاب الظاهر إلى إبطال القول بالقياس في الدين جملة، وقالوا : لا يجوز الحكم البتة في شيء من الأشياء كلها إلاّ بنص كلام الله تعالى أو نص كلام النبي ﷺ (أو فعله أو تقريره أو إجماع الأمة) . . . وهذا هو قولنا الذي ندين الله به»[1].

- وقوله : « القياس باطل، لا يحل الحكم به في الدين»[2].

وهو قول الإمامية من الروافض كما نسبه إليهم السمرقندي[3].

وقد أعاد أبو المعالي الجويني القياس العقلي إلى معنيين :

الأول : النظر العقلي، واختار حجيته إذا جمع شروط الصحة.

الثاني : اعتبار شيء بآخر، والاستدلال بالشاهد على الغائب، وهذا المعنى أبطله فقال: «فهذا باطل عندي لا أصل له، وليس في المعقولات قياس»[4].

وتعقبه الزركشي بأن الأصوليين لا يريدون المعنى الأول، ولا يطلق عليه اسم القياس؛ فقال: «ولا يمكن أن يعنوا به الأول؛ فإن القياس لا يطلق حقيقة على النظر المحض»[5].

ولما جاء الغزالي تبع شيخه أبا المعالي الجويني في ذلك، فاشترط في صحة القياس ألاّ يكون حكمه مقطوعاً به، فقال: «ماتعبد فيه بالعلم لا يجوز إثباته بالقياس كمن يريد إثبات خبر الواحد بالقياس على قبول الشهادة»[6].

---

١) الإحكام لابن حزم ٢/ ٣٧٠.

٢) الدرة ص٤١٦، وانظر: النبذ ص١٢٠.

٣) ميزان الأصول ص ٥٥٥، والشيعة لايرون حجية القياس مطلقاً. انظر: أصول الفقه لمحمد ضياء المظفر ٣/ ١٨١، ومبادئ الوصول ص٢١٤.

٤) البرهان ٢/ ٧٥١، وانظر: الإبهاج ٣/ ٣٢، درء تعارض العقل والنقل ٧/ ١٥٣.

٥) البحر المحيط ٥/ ٦٤.

٦) المستصفى ٣/ ٦٩١.

ثم تبعه في هذا ابن قدامة فاشترط في القياس ألاّ يكون في المسائل القطعية فقال: «فإن كان (الحكم) عقلياً أو من المسائل الأصولية لم يثبت بالقياس لأنها قطعية لا تثبت بأمور ظنية وكذلك لو أراد إثبات أصل القياس وأصل خبر الواحد بالقياس لم يجز لما ذكرناه»[1].

واختار منع القياس في القطعيات طائفة من العلماء.

قال القرافي في موطن الاعتراض: «ثم هذا قياس في مواضع القطع»[2].

وقال التلمساني: «مايطلب فيه القطع فلا يجوز إثباته بالقياس، لأن القياس لا يفيد القطع»[3].

وقال صفي الدين الهندي: «ما لا يطلب فيه الظن بل المطلوب فيه العلم لا يجوز إثباته بالقياس»[4].

ويمكن الاستدلال لاصحاب هذا القول بما يأتي:

o الدليل الأول:

أن المسائل القطعية لمكانتها من الشرع ومنزلتها في الدين لا يكتفى فيها بالظن بل لابد من القطع فيها، والقياس إنما يفيد الظن فلا يصح الاستدلال به في المسائل القطعية[5].

ويفهم هذا الاستدلال من تقسيم الجويني للقياس إلى معنيين، أحدهما: النظر العقلي وجعله مفيداً للعلم، والثاني: اعتبار شيء بآخر وجعله باطلاً

---

1) روضة الناظر ٣/٨٨٥.

2) نفائس الأصول ق٢ ص٢١٩.

3) مفتاح الوصول ص١٥٤.

4) نهاية الوصول ق٢ ص٧٣٧، وانظر: الفائق ٥/١١٣ و ٥/٣٢٥. وانظر كذلك: بذل النظر ص٥٨٧، البحر المحيط ٥/٩٢.

5) روضة الناظر ٣/٨٨٥، شرح مختصر الروضة ٣/٣١١.

في العقليات مما يدل على أنه يرى عدم إفادته للعلم ومن ثم جعله باطلاً[1].

ويمكن الجواب عن هذا بأن من القياس ماهو قطعي فما كان كذلك جاز الاستدلال به في القطعيات[2].

○ الدليل الثاني :

إجماع سلف الأمة على عدم استعمال القياس في المسائل القطعية مع أمرهم باتباع النصوص فيها[3].

ويمكن أن يجاب عن هذا بأن حكاية الإجماع هنا لا تصح، فهذا إمام أهل السنة أحمد بن حنبل يستخدم القياس فيها[4]، وقد ورد عنه ذلك في صور كثيرة منها : قوله لمن نفى الصفات خوفاً من أن يلزم من تعدد الصفات تعدد الموصوف، قال : « أخبرونا عن هذه النخلة أليس لها جذع وكرب وليف وسعف وخوص وجمار وسميت نخلة بجميع صفاتها؟ كذلك الله تعالى وله المثل الأعلى بجميع صفاته إله واحد »[5].

وقال في الرد على من زعم أن الله في كل مكان : « زعمتم أن الله تعالى في كل مكان وهو نور فلم لا يضيء البيت المظلم من النور الذي هو فيه إذا زعمتم أن الله تعالى في كل مكان، وما بال السراج إذا دخل البيت يضيء؟ »[6].

---

١) البرهان ٢/٧٥٠.

٢) انظر : شرح مختصر الروضة ٣/٢٨٧ و ٣٠٥، درء تعارض العقل والنقل ٧/١٥٣.

٣) جامع بيان العلم ٢/٧٤، إرشاد الفحول ص ٢٠٠.

٤) العدة ٤/١٢٧٣، التمهيد ٣/٣٦٠، المسودة ص٣٦٥، درء تعارض العقل والنقل ٧/١٥٤، بيان تلبيس الجهمية ٢/٥٤٣.

٥) الرد على الزنادقة والجهمية ص٣٧، وانظر : العدة ٤/١٢٧٤.

٦) الرد على الزنادقة والجهمية ص٤٤، وانظر : العدة ٤/١٢٧٤.

○ الدليل الثالث :

أن من الناس من يعتقد مذهباً في المسائل القطعية بواسطة القياس ثم ينتقل عنه إلى غيره، ولو كان القياس حجة فيها لم يقع الانتقال[1].

وأجيب بأن القياس الأول فاسد ولذلك ترك، وفساد بعض القياس لا يدل على فساد جميعه، ألا ترى أن الإنسان يرى السراب فيظنه ماء ثم يتبين له أنه ليس ماءً ولا يدل ذلك على أن نظر العين ليس طريقاً صحيحاً للعلم بالمرئيات[2].

○ الدليل الرابع :

قول الله تعالى: ﴿فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ﴾[3]، فنهى سبحانه عن ضرب الأمثال والأقيسة له ولصفاته وما ذاك إلا لأنها مسائل قطعية، فالمسائل القطعية يمتنع فيها القياس[4].

ويمكن أن يجاب بأن الله تعالى نهى عن ضرب المثال له لأنه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[5]، فكل قياس يساوى فيه بين الخالق والمخلوق فهو ممتنع، أما القياس الأولوي بإثبات المثل الأعلى لله فهو غير ممتنع في الشرع، قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ﴾[6].

○ الدليل الخامس :

أن القطعيات هنا يراد بها الأمور المتعلقة بالله وشرعه، والقياس استدلال بالشاهد على الغائب والله وشرعه حاضران وليسا غائبين[7].

---

١) شرح اللمع ٢/٧٥٩، التبصرة ص٤١٧، التمهيد ٣/٣٦٥.
٢) شرح اللمع ٢/٧٥٩، التبصرة ص٤١٨، التمهيد ٣/٣٦٥.
٣) سورة النحل آية رقم ٧٤.
٤) الإحكام لابن حزم ٢/٥٠٢.
٥) سورة الشورى آية رقم ١١.
٦) سورة النحل آية رقم ٦٠، وانظر في ذلك: درء تعارض العقل والنقل ٧/١٥٣.
٧) التمهيد ٣/٣٦٥، حاشية العطار ٢/٢٤٩.

وأجيب بأن المراد ما كان منها غائباً عن أذهاننا حال الاستدلال، أو غائباً عن أعيننا في الدنيا[1].

○ الدليل السادس :

أن أول من قاس في المسائل القطعية هو إبليس فأخطأ في قياسه وضل[2] ، فكذلك كل من يتبعه باستخدام القياس في القطعيات[3] .

وأجيب بأن هذا استدلال بقياس غير إبليس على إبليس فهذا استدلال بالقياس[4] .

وقد يجاب بأن وقوع الخطأ في بعض الأقيسة القطعية لا يدل على أن جميع القياس فيها خطأ .

○ الدليل السابع :

أنه لو صح القياس في القطعيات لجاز أن تثبت صلاة سادسة وحج آخر وزكاة أخرى بالقياس، وهذا باطل بالإجماع[5] .

وأجيب عن هذا من وجوه ، منها :

الأول : أن هذا القياس غير صحيح ولذلك تركناه، ولو كان صحيحاً لعملنا به[6] .

الثاني : أن هذا القياس عارض الكتاب والسنة والإجماع ومن شروط صحة القياس عدم معارضتها[7].

---

١) حاشية العطار ٢/٢٤٩ .

٢) ورد هذا عن ابن سيرين من قوله رواه الدارمي ١/٦٥، وابن حزم في الإحكام ٢/٥١١ ، وابن عبدالبر في جامع بيان العلم ٢/٩٣ ، وابن جرير في تفسيره ٥/٤٤١ .

٣) العدة ٤/١٢٧٨ ، التمهيد ٣/٣٦٥ .

٤) التمهيد ٣/٣٦٥ .

٥) إحكام الفصول ص ٥٤٩ .

٦) المصدر السابق .

٧) المصدر السابق .

الترجيح :

بالنظر في الأقوال السابقة وأدلتها يظهر لي أن القياس القطعي يصح الاستدلال به في القطعيات، لأن المسائل القطعية يصح الاحتجاج فيها بالأدلة القطعية، ومن ذلك القياس القطعي.

ثمرات الخلاف في الاحتجاج بالقياس في القطعيات

سبق معنا بعض الأمثلة التي استخدم فيها الإمام أحمد القياس في مسائل قطعية[1].

وسأذكر هنا أمثلة أخرى لذلك :

١ - قياس القول في بعض الصفات على القول في بعضها الآخر :

فإذا أثبت المخالف الحياة لله وأنكر المحبة، يقال له: لا فرق بين مانفيته وبين ما أثبته، بل القول في أحدهما كالقول في الآخر. فإن قال: له حياة تليق به، أجيب بأن له محبة تليق به... وهكذا باقي الصفات[2].

٢ - قياس القول في الصفات على القول في الذات :

فإذا أنكر المخالف صفة النزول لأنه لا تعلم كيفيتها قيل له: وذات الله لا تعلم كيفيتها وعدم علم الإنسان بشيء لا يدل على أن غير المعلوم معـدوم[3].

٣ - قياس التشابه في الأسماء بين الخالق والمخلوق على التشابه في الأسماء بين مافي الدنيا ومافي الآخرة :

التشابه بين الخالق والمخلوق في الأسماء من الحياة والإرادة والغضب مع الاختلاف في الحقائق، مماثل للتشابه الموجود بين أسماء مافي الدنيا وما في الجنة مع الاختلاف في الحقيقة[4].

---

١) انظر ص ٤٢٠ و ص ٤٢٣ من هذا البحث.

٢) الفتاوى ٣/١٧.

٣) الفتاوى ٣/٢٥، و ٦/٧٤.

٤) الفتاوى ٣/٢٨ و ٥٧ و ٥/٢٥٧ - ٢٥٨.

٤ - الخالق أولى بكل كمال :

من استخدام القياس في القطعيات إثبات قاعدة أن كل كمال ثبت للمخلوق لا يتطرق إليه النقص بحال فالخالق أولى به[١].

٥ - تنزه الخالق عن النقائص :

وكل نقص تنزه عنه المخلوق فمن باب أولى أن يتنزه عنه الخالق[٢].

٦ - الله خالق قبل وجود الخلق :

أثبت أهل السنة صفات الكمال لله، من الخلق والإماتة والإتيان والمجيء والغضب ونحو ذلك مما وصف الله به نفسه وأن الله تعالى لم يزل متصفاً بصفات الكمال. فالله خالق قبل أن يخلق الخلق محي قبل إحيائهم ولا يقال بأن هذه الصفات حدثت له؛ قالوا ذلك قياساً على أن من تكلم اليوم ولم يتكلم قبل ذلك مع قدرته على الكلام لا يقال له: حدث الكلام له اليوم، بخلاف ما لو كان غير متكلم كالأخرس أما الساكت لغير آفة فهو متكلم بالقوة، وكذلك الكاتب لا يخرج عن كونه كاتباً في حال عدم مباشـــرته الكتابــة[٣].

٧ - وصف الله بالكلام :

لما أثبت أهل السنة صفة الكلام لله، قال المخالف: يلزم على ذلك أن تعلم كيفية الكلام وأن يكون له فم ولسان ونحو ذلك من صفات الأجسام مما

---

١) الفتاوى ٤٨/١ و ٧١/٦ و ٧٥ و ١٤٥/٩ و ٣٥٨/١٦، وشرح العقيدة الطحاوية ص١٠٠.

٢) الفتاوى ٤٨/١ و ٣٦٣/١٦ و ٨٦/٣.

٣) شرح الطحاوية ص٧٦.

ينزه الله عنه.

فأجابوا بأنه لا يلزم من صفة الكلام أن يكون له فم ولسان قال تعالى: ﴿وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا أنطقنا الله الذي انطق كل شيء﴾[1]، وكذلك تسبيح الحصى والطعام وسلام الحجر كل ذلك كلام بلا فم يخرج منه الصوت المعتمد على تقاطيع الحروف[2].

٨ - إثبات العلو لله:

استدل نفاة علو الله بقوله سبحانه: ﴿والأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾[3]، فالخالق إذا كانت الأرض قبضته والسموات في يمينه فهو غير مباين للأرض والسموات.

فأجيب بأن من المعلوم -ولله المثل الأعلى- أن الواحد منا إذا كان عنده خردلة إن شاء قبضها وأحاط قبضته بها، وإن شاء جعلها تحته وهو في الحالين مباين لها عالٍ عليها فوقها من جميع الوجوه فكيف بالعظيم الذي لا يحيط بعظمته وصف واصف[4].

٩ - إثبات الصفات لا يستلزم التجسيم:

أن الروح لها صفات من المجيء والذهاب والصعود وأنها تقبض، ولا يوجب ذلك أنها مماثلة للجسد فصفات الخالق أولى[5].

---

١) سورة فصلت آية رقم ٢١.

٢) شرح الطحاوية ص١٣٨.

٣) سورة الزمر آية رقم ٦٧.

٤) شرح الطحاوية ص٢٩٢.

٥) الفتاوى ٣١/٣، و ٣٥٤/٥، و ٣٥٠/١٧.

١٠ - التشابه في أسماء الصفات بين الخالق والمخلوق، لايستلزم نفيها :

أن الملائكة مخلوقون من نور ولا يأكلون ولا يشربون ومع ذلك فهم يتكلمون ويسمعون ويبصرون ويصعدون وينزلون، وصفاتهم وأفعالهم هذه لا تماثل صفات الإنسان وأفعاله، فالخالق تعالى أعظم مباينة لمخلوقاته من مباينة الملائكة للآدميين[١].

ومن ثم لا يجوز نفي ما أثبته الله ورسوله من الأسماء والصفات لمشابهتها في الاسم ما للمخلوق من أسماء وصفات[٢].

١١ - صفة النزول :

لما تأول المخالف حديث نزول المولى سبحانه في الثلث الأخير بناء على أن ثلث الليل يختلف وأن بعض البلدان يشترك مع بعضها الآخر في حصول الثلث الأخير لديها.

أجيب بأن طلوع الشمس على بعض البلدان لا ينافي طلوعها على بلدان أخرى فالله أعظم وأجل[٣].

واستخدم القياس هنا فقيل : هذا مماثل لحسابه لعباده يوم القيامة حيث يحاسبهم كلهم في ساعة واحدة وكل منهم يخلو به فيقرره بذنوبه وذلك المحاسب لا يرى أنه يحاسب غيره.

وكذلك يخاطب الله -عز وجل- المصلين كلهم وقد يشترك كثير منهم في الوقت الواحد[٤].

---

١) الفتاوى ٥/٣٥٤.

٢) الفتاوى ١٧/٣٥٠.

٣) الفتاوى ٥/٤٦٨.

٤) الفتاوى ٥/٤٧٨.

١٢ - سقوط المأمور به بفوات وقته :

قال بعض العلماء: لا يسقط المأمور به بفوات وقته[١]، وكان مما استدلوا به قياس حقوق الله على حقوق الآدميين في ذلك. فإن حق الآدمي لا يسقط بفوات وقته فكذلك حق الله تعالى[٢].

وقال آخرون: بل يسقط[٣]، وأجاب بعضهم بأن هذا الاستدلال من باب القياس فلا يصح الاستدلال به على مسألة قطعية[٤].

ولم أجد للأولين جواباً عن هذا الاعتراض لكن يمكن الجواب عنه من أوجه، منها :

الأول : أن القياس يصح الاحتجاج به في القطعيات كما سبق تقريره في أصل المسألة.

الثاني : أن هذه المسألة أدلتها ظنية فكانت من الظنيات.

الثالث : أن هذا القياس مأخوذ من النص حيث ورد في الشرع قياس حقوق الله على حقوق الآدميين فهذا عمل بالنص.

١٣ - أقل الجمع :

قال بعض العلماء : أقل الجمع اثنان[٥]، وكان مما استدلوا به أن الاثنين يخبران عن أنفسهما كخبر الجمع فيقولون: فعلنا وصنعنا كما يقول الجماعة[٦].

---

١) العدة ٢٩٣/١، روضة الناظر ٦٣٠/٢، كشف الأسرار للنسفي ٦٦/١.

٢) العدة ٢٩٥/١، ميزان الأصول ص ٢٢٠، روضة الناظر ٦٣٠/٢، كشف الأسرار للنسفي ٦٧/١.

٣) المعتمد ١٣٤/١، الإحكام لابن حزم ٣١٣/١، إحكام الفصول ص ١٠٨، التمهيد ٢٥١/١.

٤) الإحكام لابن حزم ٣١٤/١.

٥) إحكام الفصول ص ١٥٤، شرح تنقيح الفصول ص ٢٣٣.

٦) إحكام الفصول ص ١٥٥، شرح اللمع ٣٣٤/١، التبصرة ص ١٣١.

وقال الآخرون: أقل الجمع ثلاثة[1]، اعترض بعضهم على الاستدلال السابق بأنه قياس فلا يصح الاستدلال به هنا[2].

ويمكن الجواب عنه من وجوه، منها :

الأول : صحة الاستدلال بالقياس في المسائل القطعية كما سبق تقريره.

الثاني : أن المسألة ظنية فيصح الاستدلال فيها بالقياس.

الثالث : أن هذا الاستدلال من قبيل إلحاق الشيء بما يندرج فيه فهو من باب الاستدلال بالعام على واحد من أفراده.

١٤ - نسخ العبادة قبل وقتها :

ذهب بعض العلماء إلى أنه لا يجوز نسخ العبادة قبل وقتها[3]، وكان مما استدلوا به: أنه لو جاز النسخ قبل العمل لجاز قبل الاعتقاد[4].

وقال آخرون: يجوز نسخ العبادة قبل وقتها[5]، واعترضوا على هذا الاستدلال باعتراضات ومن ذلك أن ابن حزم اعترض عليه بأنه من القياس، والقياس باطل[6].

١٥ - حجية أخبار الآحاد :

ذهب جمهور الأمة إلى حجية أخبار الآحاد[7]، وكان مما استدلوا به

---

١) المعتمد ٢٣١/١، الإحكام لابن حزم ٤١٣/١، العدة ٦٤٩/٢، شرح اللمع ٣٣٠/١.

٢) الإحكام لابن حزم ٤١٤/١.

٣) الفصول ٢٢٧/٢، المعتمد ٣٧٥/١.

٤) الإحكام لابن حزم ٥٠١/١.

٥) الإحكام لابن حزم ٥٠٠/١، العدة ٨٠٧/٣، إحكام الفصول ص ٣٣٨، ميزان الأصول ص ٧١٢، المحصول ٥١٤/١.

٦) الإحكام لابن حزم ٥٠١/١.

٧) الرسالة ص ٣٦٩، الفصول ٧٥/٣، الإحكام لابن حزم ١٠٣/١، العدة ٨٥٩/٣، إحكام الفصول ص ٢٤٨.

قياس أخبار الآحاد على قول المفتي وشهادة الشهود[1] .

واعترض الغزالي على هذا الاستدلال بأنه قياس في المسائل القطعية فلا يصح[2] .

وقد ناقض الغزالي نفسه في موضع آخر وقرر صحة هذا القياس، وأجاب عن الاعتراض السابق بأن هذا القياس مقطوع به، فصح الاستدلال به[3] .

١٦ - حجية القياس :

من مذهب ابن قدامة أن القياس لا يحتج به في المسائل القطعية، ومثل لذلك بمسألة إثبات حجية القياس[4] .

وفي ظني أن هذا متفق عليه، لأن من يحتج بالقياس في المسائل القطعية لا يستطيع الاستدلال لإثبات حجية دليل بالدليل ذاته فكيف يحتج بالقياس لإثبات حجية القياس ؟

---

١) المعتمد ١٢٢/٢، إحكام الفصول ص ٢٦١، أصول السرخسي ٣٢٨/١، التمهيد ٦٣/٣، المحصول ١٩٠/٢.

٢) المستصفى ٦٩١/٣.

٣) المستصفى ٢١٠/٢.

٤) روضة الناظر ٨٨٥/٣.

المبحث الثالث

حكم الاجتهاد في القطعيات

الاجتهاد لغة: بذل الجهد، يقال: جهد الرجل في الشيء؛ بمعنى: جد فيه وبالغ[1].

والجَهد بالفتح: المشقة أو المبالغة والغاية، والجُهد بالضم الوسع والطاقة[2].

أما تعريف الاجتهاد في الاصطلاح فقد اختلفت ألفاظ العلماء فيه ومن أهم ماقيل في تعريف الاجتهاد اصطلاحاً مايأتي:

١ - الاجتهاد: «هو بذل الجهد في العلم بأحكام الشرع»[3].

وفي نظري أن هذا التعريف لا يصح إذ يرد عليه مآخذ منها:

أ - أن الاجتهاد غالباً مايؤدي إلى الظن، بل قيل: إنه لا ينتج إلاّ الظن ومن ثم لا يصح قوله (العلم) في تعريف الاجتهاد.

ب - أن هذا التعريف لا يصح إلاّ على مذهب من لا يرى تجزء الاجتهاد، إذ إن قوله (العلم بأحكام الشرع) يتبادر إلى الذهن منها العموم لأن الألف واللام في (الشرع) للجنس وهي مفيدة للعموم.

٢ - الاجتهاد: بذل الجهد في تعرف الحكم الشرعي[4].

ويؤخذ عليه التعبير بالجهد في تعريف الاجتهاد.

ثم إن الألف واللام في (الحكم) للجنس ومن ثم كان هذا التعريف على مذهب من لا يرى تجزء الاجتهاد.

---

١) النهاية (جهد) ٣٢١/١.

٢) النهاية (جهد) ٣٢١/١، لسان العرب (جهد) ١٣٥/٣.

٣) روضة الناظر ٩٥٩/٣.

٤) شرح مختصر الروضة ٥٧٥/٣.

والأولى أن يقال في تعريف الاجتهاد اصطلاحاً: «بذل الوسع المعتبر شرعاً لمعرفة حكم شرعي بطريق الاستنباط من الأدلة».

إذاً اتضح لنا معنى الاجتهاد؛ فما حكمه في القطعيات؟

لقد تباينت أقوال العلماء في الاجتهاد في القطعيات على ثلاثة اتجاهات:

الاتجاه الأول - المنع:

وهذا هو المفهوم من كلام جماعة من العلماء حيث يشترطون للاجتهاد ألا يكون في القطعيات[1].

قال الجصاص عن الاجتهاد: «إلاّ أنه قد اختص في العرف بأحكام الحوادث التي ليس لله تعالى عليها دليل قائم يوصل إلى العلم بالمطلوب منها»[2].

وقال الغزالي: «المجتهد فيه وهو كل حكم شرعي ليس فيه دليل قطعي»[3].

وقال الرازي: «المجتهد فيه وهو كل حكم شرعي ليس فيه دليل قاطع»[4].

وجاء في المسودة: «قال شيخنا: قال أحمد... ولا اجتهاد في القطعي»[5].

وقال صفي الدين الهندي: «المجتهد فيه كل حكم شرعي ليس فيه قاطع»[6].

---

١) المستصفى ١٨/٤، المحصول ٤٩٩/٢، التحصيل ٢٨٨/٢، المسودة ص٤٥٨، البحر المحيط ٢٢٧/٦، تيسير التحرير ١٨٠/٤، إرشاد الفحول ص ٢٥٣.

٢) الفصول ص٥٨.

٣) المستصفى ١٨/٤.

٤) المحصول ٤٩٩/٢. وانظر: ٣٣٢/١.

٥) المسودة ص٤٥٨، وهذا يخالف مافيها ص ٤٩٦.

٦) الفائق ١٠٥/٦، وانظر منه: ١٠٤/٦.

وقال الزركشي: « المجتهد فيه وهو كل حكم شرعي عملي أو علمي يقصد به العمل ليس فيه دليل قطعي ... وقولنا ليس فيه دليل قاطع احترازاً عما وجد فيه ذلك من الأحكام فإنه إذا ظفر فيه بالدليل حرم الرجوع إلى الظن.[1].

وقال الشاطبي: «فأما القطعي فلا مجال للنظر فيه بعد وضوح الحق في النفي أو في الإثبات وليس محلاً للاجتهاد»[2].

ويستدل لهذا المذهب بعدة أدلة :

○ الدليل الأول :

أن الله تعالى ذم التفرق في الدين فقال سبحانه: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعاً لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ﴾[3] وقال: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِن بَعْدِ مَاجَآءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ﴾[4].

وجه الاستدلال: أن الله ذم الاختلاف فيما جاءت به البينات ولو جاز لكل إنسان الاجتهاد في القطعيات لحصل الاختلاف المذموم[5].

○ الدليل الثاني :

أن السلف -رضوان الله عليهم- أمرونا بالاتباع دون الابتداع[6]، وفي الاجتهاد لايتحقق الاتباع.

---

١) البحر المحيط ٢٢٧/٦.

٢) الموافقات ١٥٦/٤.

٣) سورة الأنعام آية رقم ١٥٩.

٤) سورة آل عمران آية رقم ١٠٥.

٥) انظر: الرسالة ص٥٦١.

٦) الفصول ٣٧٦/٣، فتح الباري ٣٥٠/١٣.

○ الدليل الثالث :

أنه لو جاز الاجتهاد في القطعيات من أهل المذاهب المختلفة لكان جائزاً من أهل الأديان الخارجة عن دين الإسلام[1].

○ الدليل الرابع :

أن القطعيات فيها أدلة قاطعة تعيّن الحق فيها من الخطأ فيجب الأخذ بما ثبت[2].

○ الدليل الخامس :

أن الإجتهاد في القطعيات مظنة الوقوع في الشبهات والضلال واضطراب الآراء فهو طريق غير آمن فلم يجز سلوكه[3].

الاتجاه الثاني - الوجوب :

وإلى ذلك ذهب جماعة من المعتزلة وأكثر الأشاعرة[4].

واستدلوا على هذا بعدة أدلة:

○ الدليل الأول :

عموم الأدلة الآمرة بالاعتبار ومنها قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾[5] والاعتبار هو الاستدلال[6].

---

١) شرح العمد ٢/٢٤٦.

٢) شرح اللمع ٢/١٠٤٥، المستصفى ٤/١٨، البحر المحيط ٦/٢٢٧.

٣) الإحكام للآمدي ٤/٢٣١، فتح الباري ١٣/٣٥٠.

٤) انظر: البرهان ١/٩٦، الإرشاد ص٢٩، البحر المحيط ١/٤٨، شرح الكوكب المنير ١/٣٠٨، فتح الباري ١٣/٣٤٩.

٥) سورة الحشر آية رقم ٢.

٦) الفصول ٣/٣٧٦.

وأجيب بأن الاعتبار أعم من الاستدلال[1].

○ الدليل الثاني :

قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾[2] وقوله: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافاً كَثِيراً﴾[3].

وجه الاستدلال: أن الله تعالى أمر بالاستدلال والاجتهاد لتحصيل العلم بحجية القرآن وهذه من المسائل القطعية[4].

وأجيب بأن هذه الآيات خطاب مع المتكبرين الجاحدين فأمروا بالاستدلال والنظر ليعرفوا الحق وليس فيها إيجاب الاستدلال على جميع الخلق[5].

○ الدليل الثالث :

أن الله -عز وجل- قال: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَابَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ...﴾[6] وقال: ﴿وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾[7] وقال: ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ...﴾[8].

وجه الاستدلال: أن الله أمر بالاستدلال على الباري سبحانه ووجوب

---

١) المحصول ٢/٢٤٧، الإحكام للآمدي ٢/٣٨٨.
٢) سورة محمد آية رقم ٢٤.
٣) سورة النساء آية رقم ٨٢.
٤) انظر الاستدلال بهذه الآيات في: الفصول ٣/٣٧٦.
٥) المسائل المشتركة ص٧٠.
٦) سورة الروم آية رقم ٨.
٧) سورة الذاريات آية رقم ٢١.
٨) سورة آل عمران آية رقم ١٩١.

إفراده بالعبادة وهذه من أهم المسائل القطعية[1].

وأجيب بأن هذه الآيات خطاب مع الجاحدين فأمروا بالاستدلال ليعرفوا الحق، فالآيات لا توجب الاستدلال على جميع الخلق[2].

○ الدليل الرابع :

قول الله تعالى : ﴿وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾[3].

وجه الاستدلال: أن الله أمر نبيه ﷺ بمجادلتهم وتوضيح الحق لهم بأدلته[4] والمراد بذلك المسائل القطعية لأن الآية في مجادلة الكفار.

وأجيب بالفرق بين الاجتهاد والنظر وبين الجدال، فالنظر تقليب الفكر ويكون بالقلب، أما الجدال فهو الاحتجاج باللسان نصرة للقول[5].

○ الدليل الخامس :

أن النبي ﷺ دعا الخلق إلى الاستدلال والنظر من أول مابعثه الله تبارك وتعالى إلى أن قبض وقد نقلت الأمة ذلك خلفاً عن سلف نقلاً متواتراً متصلاً كما نقلوا دعاءه إياهم إلى التوحيد وإلى تصديق النبي ﷺ[6].

وأجيب بأنه لم ينقل عن النبي ﷺ الإنكار على العوام لتركهم الاستدلال والنظر فإن الأعرابي الجلف العامي كان يحضر إليه ﷺ ويتكلم بكلمتي الشهادة ولا يأمره بالاستدلال[7].

---

1) انظر الاستدلال بالآيات في: الفصول ٣٧٧/٣.

2) المسائل المشتركة ص٧٠.

3) سورة النحل آية رقم ١٢٥.

4) انظر : الفصول ٣٧٨/٣.

5) البحر المحيط ٤٢/١.

6) الفصول ٣٧٨/٣.

7) المحصول ٥٣٩/٢، شرح تنقيح الفصول ص ٤٣١، الإبهاج ٢٧٠/٣، البحر المحيط ٢٧٧/٦.

بل إن النبي ﷺ كان إذا بعث رسله للدعوة أمرهم أن يكون أول ما يدعون إليه التوحيد دون الاستدلال والنظر[1].

○ الدليل السادس :

أن الله تعالى نهى عن التقليد وذم من احتج بالتقليد فقال سبحانه: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾[2] ونحو ذلك من الآيات.

وجه الاستدلال : أنه إذا كان التقليد منهياً عنه وجب الاستدلال والنظر[3].

وأجيب بأن المراد بذلك ذم من قلد في باطل، بدليل أنه لو كان متبعاً لما أنزل الله تقليداً لغيره لما توجه إليه الذم[4].

○ الدليل السابع :

أن الأمة أجمعت على وجوب معرفة الباري سبحانه، ولا يتم تحصيل العلم إلاّ بالنظر والاستدلال فكان واجباً، لأن ما لا يتم الواجب إلاّ به فهو واجب[5].

وأجيب عنه بأجوبة، منها :

الأول : بأن ثم طرقاً أخر لمعرفة المولى جلا وعلا غير النظر، ومن ذلك

---

1) صحيح البخاري ٩/١٤٠ برقم ٧٣٧٢ كتاب التوحيد: باب ماجاء في دعاء النبي ﷺ أمته إلى توحيد الله تبارك وتعالى.

2) سورة المائدة آية رقم ١٠٤.

3) الفصول ٣/٣٧٩.

4) المسودة ٤٦١، إعلام الموقعين ٢/١٦٩.

5) الإرشاد ص٣١، البحر المحيط ١/٤٨.

الفطرة وبديهة العقل واتباع الرسل(١).

الثاني : أنه لا يوجد إنسان قط إلاّ وهو يعرف ربه، ومن كان كذلك لا يقال له انظر واستدل، إلاّ من عرض له مايفسد فطرته(٢).

الثالث : أن عند عوام المسلمين من اليقين في ذلك ما لم يحصل مثله عند أرباب النظر(٣).

---

١) الفتاوى ٢٠/٢٠٢ و ١٩٤/٨.

٢) البحر المحيط ٤٨/١.

٣) الفتاوى ٢٩/٤ و ٤٩، وقد أورد بعض العلماء لذلك نماذج عديدة منها :

قول الفخر الرازي :

نهاية إقـــدام العقـــول عقـــال ... وأكثر سعي العالميـــن ضـــلال

وأرواحنا في وحشة من جسومنا ... وحاصـــل دنيـــانا أذى ووبـــال

ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا ... سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا

فكم قد رأينا من رجال ودولـــة ... فبادوا جميعاً مسرعين وزالـــوا

لقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية، فما رأيتها تشفي عليلاً، ولا تروي غليلاً، ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن... ثم قال: «من جرب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي».

انظر: (سير أعلام النبلاء ٥/٢١، طبقات الشافعية لابن السبكي ٤٠/٥، البداية والنهاية ٥٦/١٣، شرح الطحاوية ص١٩٢).

وقال الشهرستاني :

لعمري لقد طفت المعاهد كلها ... وسيرت طرفي بين تلك المعالم

فلم أر إلاّ واضعاً كـف حائـر ... على ذقن أو قارعاً سـن نـادم

انظر: (شرح الطحاوية ص ١٩٣).

وقال ابن أبي الحديد :

فيك يا أغلوطة الفكر تاه ... عقلي وانقضـى عمـري

سافرت فيك العقول فمـا ... ربحت إلاّ أذى الســـفر

فلحى الله الألى زعمـــوا ... أنك المعروف بالنظـــر

كذبوا، إن الذي ذكـروا ... خارج عـن قـوة البشـر

انظر: (شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ٥١/١٣، شرح الطحاوية ص١٩٤).

وقوله: «ياأغلوطة الفكر» يريد به الله سبحانه وهذا يدل على مدى حيرتهم، مع أن

○ الدليل الثامن :

أن الله عز وجل خلق الأشياء دالة عليه، وأمر بالاستدلال بها فعلمنا أن الله حين خلقها أراد من العقلاء الاستدلال بها[1].

ويمكن أن يجاب عنه بأن هذا الدليل إنما يفيد وجوب الاستدلال على بعض الناس دون جميعهم فمن حصل له العلم بدون الاستدلال بها لم يحتج إلى ذلك.

وقد اعترض على القول بالوجوب :

- بأنه لو كان الاجتهاد والنظر واجباً في القطعيات، فلا يخلو الحال من أحد أمرين :

الأول : أن يكون وجوبه على العارف، وهذا باطل لأنه من باب تحصيل الحاصل، وهذا عبث ينزه عنه الشارع.

الثاني : أن يجب الاجتهاد على غير العارف وهذا باطل، لأنه حينئذ لا بد من تقدم الجهل على النظر فلو وجب النظر والاستدلال والاجتهاد لكان الجهل واجباً لتوقف الاجتهاد الواجب عليه، وما لا يتم الواجب إلا

هذا الإطلاق غير جائز شرعاً.

وقال أبو المعالي الجويني: «لقد خضت البحر الخضم، وخليت أهل الإسلام وعلومهم، ودخلت في الذي نهوني عنه. والآن إن لم يتداركني ربي برحمته فالويل لابن الجويني، وها أنا ذا أموت على دين العجائز».

انظر: (المنتظم ١٩/٩، سير أعلام النبلاء ٤٧١/١٨، طبقات الشافعية لابن السبكي ٥٨٥/٥، شرح الطحاوية ص١٩٣).

وقال ابن واصل الحموي: «استلقي على قفاي وأضع الملحفة على نصف وجهي، ثم أذكرالمقالات وحجج هؤلاء وهؤلاء واعتراض هؤلاء وهؤلاء حتى يطلع الفجر ولم يترجح عندي شيء».

انظر: (مجموع الفتاوى ٢٨/٤، شرح العقيدة الطحاوية ص١٩٤).

١) الفصول ٣٧٩/٣.

به فهو واجب[1].

ويمكن أن يجاب بأن العارف قد سبقت معرفته بالاستدلال، أما غير العارف وهو الجاهل فإنما أوجبنا عليه الاجتهاد لإبعاد الجهل يوضح هذا أن الله تعالى قد أخرج الناس من بطون أمهاتهم لايعلمون شيئاً قال سبحانه: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً﴾[2] ثم قال في الآية نفسها: ﴿وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ﴾[3]، وهذه هي الأدوات التي يمكن بواسطتها إدراك الأدلة ومدلولاتها، ثم ذكر بعض نعمه ليستدلوا بها ثم قال: ﴿كَذَلِكَ يُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تُسْلِمُونَ﴾[4] إلى قوله: ﴿يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ اللَّهِ ثُمَّ يُنكِرُونَهَا...﴾[5].

وبأن النبي ﷺ لم يكن ينكر على عوام أهل زمانه ترك الاستدلال فإن الأعرابي كان يحضر إليه وينطق بالشهادتين فيقبل منه ولا ينكر عليه[6].

الاتجاه الثالث - أن الاجتهاد في القطعيات جائز.

قال أبو الخطاب: «يحتمل أن يكون ذلك (أي إنزال بعض القرآن متشابهاً) ليبعث عباده على الاجتهاد، وإعمال الفكر لتصفوا أفهامهم وتتقوى بصائرهم، وتتخرج عقولهم في معاني ماأراد فيحصل لهم العلم اليقين»[7].

وفي المسودة قال ابن تيمية: «ذكر أبو المعالي أن المسائل قسمان:

---

1) الإحكام للآمدي ٢٣١/٤، فتح الباري ٣٤٩/١٣، المسائل المشتركة ص٧٣.

2) سورة النحل آية رقم ٧٨.

3) سورة النحل آية رقم ٧٨.

4) سورة النحل آية رقم ٨١.

5) سورة النحل آية رقم ٨٣.

6) الدرة ص٣٩٠، المحصول ٥٣٩/٢، شرح تنقيح الفصول ص٤٣١، الإبهاج ٢٧٠/٣، البحر المحيط ٢٧٧/٦.

7) التمهيد ٢٧٥/٢.

قطعية ومجتهد فيها ... والمجتهدات ماليس فيه دليل مقطوع به، قلت: تضمن هذا أن ما يعلم بالاجتهاد لا يكون قطعياً قط، وليس الأمر كذلك، فرب دليل خفي قطعي»[1].

وقال القرافي: «الاجتهاد قد تكون مقدماته يقينية فيحصل العلم»[2].

واستدلوا على ذلك بعدة أدلة أصرحها ما يأتي:

o الدليل الأول:

قول الرسول ﷺ: (مامن مولود إلاّ يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه).[3].

وجه الدلالة: أن الغالب في الإنسان معرفة المولى فكيف يجب عليه الاجتهاد لمعرفة شيء يعرفه؟ إلاّ أن بعض الناس قد يعرض له شبهات تفسد فطرته فهذا يجب عليه تصحيح فطرته ومن طرق تصحيحها الاستدلال[4].

o الدليل الثاني:

قول النبي ﷺ: (أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلاّ الله وأن محمداً رسول الله فإن هم قالوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلاّ

---

١) المسودة ص ٤٩٦.

٢) نفائس الأصول ق٣ ص١٢٠١ وانظر: ١١٨٦ و ١٢٣٨، وانظر، كذلك: الدرة لابن حزم ص٣٩٠، فتح الباري ٣٤٩/١٣ - ٣٥١، التقرير والتحبير ٢٩٢/٣، المسائل المشتركة ص٦٦.

٣) رواه البخاري ١١٨/٢ برقم ١٣٥٧ كتاب الجنائز: باب إذا أسلم الصبي فمات هل يصلى عليه؟ ومسلم ٢٠٤٧/٤ برقم ٢٦٥٨ كتاب القدر: باب معنى كل مولود يولد على الفطرة وحكم موت أطفال الكفار وأطفال المسلمين.

٤) مجموع الفتاوى ٥٢٨/٧، فتح الباري ٣٤٩/١٣، البحر المحيط ٤٨/١.

بحقها وحسابهم على الله)[1].

وجه الاستدلال: أن المطلوب من الخلق الشهادتان فبأي طريق حصلها العبد فقد أدى الواجب سواء كان بالنظر والاستدلال أو اتباع الرسل أو الفطرة أو غيرها[2].

○ الدليل الثالث:

أن أهل الإسلام قاطبة يحملون أولادهم على الإسلام دون تكليفهم بنظر ولا باستدلال[3].

○ الدليل الرابع:

أن تحصيل تلك العلوم ممكن بالنظر وممكن بطرق أخرى من اضطرار وفطرة أو تقليد من يعلم أنه مصيب أو غير ذلك[4].

○ الدليل الخامس:

أن كثيراً من الناس يعجز عن إثبات المسائل القطعية بالأدلة، فتكليفهم بالاستدلال فيها تكليف بما لا يطاق، وهذا مما لا يمكن أن يرد الشرع به[5].

---

١) رواه البخاري ١٤/١ برقم ٢٥ كتاب الإيمان باب ﴿فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم﴾، ومسلم ٥٣/١ برقم ٢٢ كتاب الإيمان باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا: لا إله إلاّ الله محمد رسول الله. وفي الحديث ذكر للصلاة والزكاة، وفي أحد ألفاظ مسلم لحديث رقم ٢١: (حتى يشهدوا أن لا إله إلاّ الله ويؤمنوا بي وبما جئت به).

٢) شرح الطحاوية ص١٥.

٣) الدرة ص٣٩١.

٤) مجموع الفتاوى ٢٠/٢٠١.

٥) مجموع الفتاوى ٢٠/٢٠٢ نفائس الأصول ق ٣ ص ١٢٤٠.

الترجيح :

بالنظر فيما سبق من أقوال وأدلة يظهر لي أن الراجح هو جواز الاجتهاد في القطعيات في الجملة، وإن كان الخلق قد يتفاوتون في ذلك لتفاوت قدراتهم.

وسبب ترجيحي للقول بالجواز مايأتي :

١ - أنه أوسط الأقوال وأعدلها ، والوسطية من صفات ديننا الحنيف وأمتنا الإسلامية.

٢ - أنه الذي يتمشى مع واقع الأمة الإسلامية في جميع عصورها ، مما يدل على إقرارهم له.

٣ - أن تكليف جميع الناس بالنظر والاستدلال فيه مشقة عظيمة، لم يعهد من الشارع أنه أتى بمثلها أو مايقاربها.

٤ - أن المطلوب تحصيل العلم واليقين فبأي طريق حصل تم المطلوب.

المبحث الرابع

تعدد الحق في القطعيات

المراد بالمسألة: هل الحق[1] في القطعيات في واحد من الأقوال، أو أن الأقوال المختلفة حق كلها؟

كثير من العلماء يحكي الخلاف في هذه المسألة على قولين:

❑ **القول الأول :**

أن الحق واحد في القطعيات وهذا ماذهب إليه الجماهير من علماء الأمة سلفاً وخلفاً[2].

ويستدلون على هذا بأدلة من أبرزها ما يأتي:

o الدليل الأول :

النصوص الكثيرة في الكتاب الدالة على تخطئة المخالف للحق في القطعيات، قال تعالى: ﴿وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَآءَهُۥ وَهُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقاً لِّمَا مَعَهُمْ﴾ [3]، وقال: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ

---

1) تقدم تعريف الحق لغة واصطلاحاً في ص ٦٤.

2) الرسالة ٣٥٩، الفصول ١٦١/١، شرح العمد ٢٤٦/٢، المعتمد ٣٩٨/٢، النبذ ص١٠٨، العدة ١٥٤٠/٥، اللمع ص٧٣، شرح اللمع ١٠٤٣/٢ و ١٠٤٥، ميزان الأصول ص٧٥٥، التبصرة ص ٤٩٦، التلخيص ق١٩٥، البرهان ١٣١٦/٢، المنخول ص٤٥١، التمهيد ٣٠٧/٤، الوصول ٣٣٧/٢، بذل النظر ص٦٩٤، المحصول ٥٠٠/٢، روضة الناظر ٩٧٥/٣، الإحكام للآمدي ١٨٤/٤، شرح تنقيح الفصول ص٤٣٨، كشف الأسرار للنسفي ٣٠٢/٢، شرح مختصر الروضة ٦٠٢/٣، المسودة ص٤٩٥، الإبهاج ٢٥٧/٣، تيسير التحرير ١٩٥/٤، شرح الكوكب المنير ٤٩٠/٤، إرشاد الفحول ص٢٥٩.

3) سورة البقرة آية رقم ٩١.

الحَقِّ...﴾[1]، وقال: ﴿وَكَذَّبَ بِهِۦ قَوْمُكَ وَهُوَ ٱلْحَقُّ قُل لَّسْتُ عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ﴾[2] وقال: ﴿ٱلْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ ٱلْهُونِ بِمَا كُنتُمْ تَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ غَيْرَ ٱلْحَقِّ﴾[3] وقال: ﴿فَمَاذَا بَعْدَ ٱلْحَقِّ إِلَّا ٱلضَّلَٰلُ﴾[4]، وقال: ﴿وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾[5].

o الدليل الثاني :

ماثبت بالإجماع من كون مذاهب البراهمة واليهود والنصارى باطلة، ولو تعدد الحق في القطعيات لكانت مذاهبهم حقاً[6].

o الدليل الثالث :

أن القول بتعدد الحق في القطعيات يؤدي إلى اجتماع النقيضين واتحاد الضدين وهذا باطل محال وسفسطة غير مقبولة؛ إذ كيف يعقل أن القائل بقول والقائل بنقيضه مصيبان؟[7].

ولأن أصحاب الأقوال المختلفة في المسائل القطعية كل منهم يخطئ الآخر ولو كان كل مجتهد في القطعيات مصيباً لكان كل واحد منهم مخطئاً

---

1) سورة المائدة آية رقم ٧٧.

2) سورة الأنعام آية رقم ٦٦.

3) سورة الأنعام آية رقم ٩٣.

4) سورة يونس آية رقم ٣٢.

5) سورة الكهف آية رقم ٢٩.

6) شرح العمد ٢٤٧/٢، شرح اللمع ١٠٤٤/٢، التمهيد ٣٠٩/٤، الوصول ٣٣٨/٢، ميزان الأصول ٧٥٥.

7) التلخيص ق١٩٦، المستصفى ٣٩/٤، التمهيد ٣٠٨/٤، الوصول ٣٣٧/٢، ميزان الأصول ص٧٥٨، بذل النظر ص٦٩٤، الإحكام للآمدي ١٨٤/٤، الإبهاج ٢٥٧/٣، شرح الكوكب المنير ٤٨٨/٤.

مصيباً في آن واحد وهذا محال[1].

○ الدليل الرابع :

أن القطعيات ثبتت من طرق قطعية فالأمر فيها على صفة معينة فمن اعتقد فيها خلاف ماهي عليه كان اعتقاده جهلاً ومخالفاً للحقيقة فكان الحق فيها واحداً[2].

○ الدليل الخامس :

أن الصحابة صرحوا بتخطئة المخالف في القطعيات كالخوارج ومانعي الزكاة ونحو ذلك من القضايا القطعية[3].

○ الدليل السادس :

أن الإجماع منعقد على أن الحق واحد في القطعيات قبل وجود المخالف[4].

---

١) بذل النظر ص ٦٩٥.

٢) شرح العمد ٢٤٧/٢، شرح اللمع ١٠٤٤/٢، التبصرة ص٤٩٧، التمهيد ٣٠٩/٤، الوصول ٣٣٨/٢، ميزان الأصول ص ٧٥٥.

٣) الفصول ص ٦٢، الفصل ٣٠١/٣، الوصول ٣٤٩/٢، التحصيل ٢٩٠/٢، شرح صحيح مسلم ٢١٩/١٦، شرح مختصر الروضة ٦١١/٣.

٤) المحصول ٥٠٠/٢، الإبهاج ٢٥٧/٣.

❑ القول الثاني :

أن الحق متعدد في القطعيات ونسب للعنبري[1] والجاحظ[2].

واستدل لهم بعدة أدلة أبرزها ما يأتي :

o الدليل الأول :

أن أدلة القطعيات فيها غموض وخفاء، وهذه الأدلة لا يمكن تفهمها حق التفهم إلاّ بعد ممارسة شديدة بخلاف أدلة الظنيات إذ هي سهلة واضحة ومن ثمّ كان الحق متعدداً في القطعيات لصعوبة أدلتها[3].

وأجيب عن هذا الاستدلال بجوابين :

الأول : أن الأدلة القطعية واضحة فتدل على صواب واحد دون غيره[4].

---

١) عبيدالله بن الحسين بن الحصين العنبري: قاضي البصرة، فقيه محدث، توفي سنة ١٦٨هـ.

انظر: (التاريخ الكبير ٣٧٦/٥، أخبار القضاة ٨٨/٢، الجرح والتعديل ٣١٢/٥، الثقات ١٤٣/٧، البداية والنهاية ١٥١/١٠).

وانظر نسبة هذا القول إليه في: شرح العمد ٢٤٠/٢، التبصرة ص٤٩٦، التلخيص ق١٩٥، البرهان ١٣١٦/٢، المنخول ص٤٥١، المستصفى ٣٤/٤ و ٣٨، الوصول ٣٣٧/٢، روضة الناظر ٩٧٩/٣، الإحكام للآمدي ١٨٤/٤، شرح تنقيح الفصول ص٤٣٨، بيان المختصر ٣٠٥/٣، ميزان الأصول ص٧٥٥، الإبهاج ٢٥٧/٣، البحر المحيط ٢٣٦/٦.

٢) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ البصري: متكلم معتزلي، مات سنة ٢٥٥هـ.

من مؤلفاته: «كتاب الحيوان»، و «البيان والتبيين».

انظر: (تاريخ بغداد ٢١٢/١٢، سير أعلام النبلاء ٥٢٦/١١، البداية والنهاية ١٩/١١، لسان الميزان ٣٥٥/٤).

وانظر: نسبة هذا القول إليه في شرح تنقيح الفصول ص٤٣٨، الإبهاج ٢٥٧/٣.

٣) شرح اللمع ١٠٤٤/٢، المنخول ص٤٥١، وهم أدخلوا هذا الدليل مع الدليل الثاني وأحببت إفراد كل منهما.

٤) شرح اللمع ١٠٤٤/٢.

الثاني : أن الكلام في إثبات النبوة وتمييز المعجزات عن الكرامات أغمض من الكلام في مسائل القطعيات التي اختلف فيها أهل الملل، ومع ذلك فالاتفاق على عدم صواب أهل الملل الأخرى، فإذا كان الحق في الأغمض واحداً فمن باب أولى ما كان غموضه أقل وهو ما اختلف فيه أهل الملة[1].

○ الدليل الثاني :

أن الحق في الظنيات متعدد فكذلك في القطعيات[2].

وأجيب بأجوبة :

الأول : عدم التسليم بتعدد الحق في الظنيات[3].

الثاني : أن هنا أدلة قاطعة فلم يجز أن يكون كل مجتهد فيها مصيباً[4].

الثالث : أن الأقوال في القطعيات متضادة، والأقوال المتضادة إذا تعلقت بنفي وإثبات استحال صحتها وصوابها معاً[5].

○ الدليل الثالث :

روي عن بعضهم أنه خالف في القطعيات ولم ينكر عليه مثل ماروي عن ابن مسعود[6] من أن المعوذتين ليستا من القرآن[7] وماروي عن أبي من أن

---

1) التلخيص ق١٩٦.
2) التبصرة ص٤٩٧، التمهيد ٣٠٩/٤.
3) التبصرة ص٤٩٧، التمهيد ٣١٠/٤.
4) التبصرة ص٤٩٧، التمهيد ٣١٠/٤.
5) المعتمد ٣٩٩/٢، المنخول ص٤٥٢، روضة الناظر ٩٨١/٣، البحر المحيط ٢٣٦/٦.
6) أبو عبدالرحمن عبدالله بن مسعود بن غافل الهذلي: صحابي أسلم قديماً، وهاجر الهجرتين، شهد بدراً ومابعدها، وروى علماً كثيراً، توفي بالمدينة سنة ٣٢هـ.
انظر: (الجرح والتعديل ١٤٩/٥، الاستيعاب ٣٠٨/٢، سير أعلام النبلاء ٤٦١/١، الإصابة ٣٣٩/٢).
7) رواه البخاري ٣٢٣/٦ برقم ٤٩٧٦ و ٤٩٧٧ وأحمد ١٢٩/٥.

القنوت من القرآن[1] وماروي من حظر القراءة بغير ما في المصحف المتفق عليه.

وأجيب بأن الصحابة قد أنكروا على المخالف في هذه المسائل[2].

ونظراً لاستبعاد أن يقول عاقل بمثل هذا القول فلا بد من تحقيق نسبته إلى العنبري والجاحظ.

أما الجاحظ فقد نقل ابن السبكي قولين في حقيقة مذهبه:

الأول: تصويب المجتهدين في القطعيات.

والثاني: أن قوله إنما هو في نفي الإثم عن المخطئ في القطعيات لا في التصويب[3].

والزركشي ذكر نسبة القول بالتصويب إلى الجاحظ ثم نفاه وبيّن أن حقيقة مذهبه نفي الإثم عن المخطئ في القطعيات فقال: «وقال عبيدالله بن الحسن العنبري قاضي البصرة: كل مجتهد في الأصول مصيب، ونقل مثله عن الجاحظ... وأما الجاحظ فجعل الحق في هذه المسائل واحداً، ولكنه يجعل المخطئ في جميعها غير آثم»[4].

وكثير من الأصوليين ينسبون إليه القول بنفي الاثم ولا ينسبون إليه القول بتصويب المجتهدين ولا يتطرقون إليه[5].

والعبارة المنقولة في ذلك عن الجاحظ هي قوله: «إن كثيراً من العامة

---

1) رواه ابن أبي شيبة ١٠/٣٨٩، وعبدالرزاق ٣/١١١ و ١١٢ و ١١٧.

2) شرح العمد ٢/٢٦٢.

3) الإبهاج ٣/٢٥٧.

4) البحر المحيط ٦/٢٣٦.

5) المستصفى ٤/٣٤، وانظر: شرح تنقيح الفصول ص٤٣٨، تقريب الوصول ص١٥٦، كشف الأسرار للبخاري ٤/٣١، التقرير والتحبير ٣/٣٠٤، تيسير التحرير ٤/١٩٨.

والنساء والبله مقلدة النصارى واليهود وغيرهم لا حجة لله تعالى عليهم إذ لم يكن لهم طباع يمكن معها الاستدلال»[1].

ولا شك أن هذه العبارة تفيد نفي الإثم عن بعض المخطئين في القطعيات، ولا تفيد تصويب المجتهدين في القطعيات مع اختلاف أقوالهم.

أما العنبري فقد اختلف في حقيقة مذهبه اختلافاً كثيراً وجملة ذلك يعود إلى ثلاثة أقوال:

الأول : أن كل مجتهد في القطعيات مصيب[2].

الثاني : أن المجتهدين من أهل القبلة هم المصيبون[3].

الثالث : أن المخطئ في القطعيات من أهل القبلة معذور[4].

وقد نفى ابن تيمية عنه القول بتصويب المجتهدين سواء من أهل القبلة أو غيرهم[5].

وعلل نفي العنبري الخطأ عن المجتهدين في القطعيات بأن الخطأ يطلق على معنيين:

الأول : الإثم، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿يَاأَبَانَا اسْتَغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا إِنَّا كُنَّا خَاطِئِينَ﴾ [6]، وقال: ﴿تَاللَّهِ لَقَدْ آثَرَكَ اللَّهُ عَلَيْنَا وَإِن كُنَّا

---

1) الشفا ٢/٢٧٠، البحر المحيط ٦/٢٣٨.

2) شرح العمد ٢/٢٤٠، التبصرة ص٤٩٦، التلخيص ق١٩٥، المستصفى ٤/٣٤، الوصول ٢/٣٣٧، ميزان الأصول ص٧٥٥، الإبهاج ٣/٢٥٧، البحر المحيط ٦/٢٣٦.

3) المعتمد ٢/٣٩٨، العدة ٥/١٥٤٠، شرح اللمع ٢/١٠٤٣، التلخيص ق١٩٥، البرهان ٢/١٣١٧، المستصفى ٤/٣٩، التمهيد ٤/٣٠٧، روضة الناظر ٣/٩٨١، المسودة ص٤٩٥، مجموع الفتاوى ١٣/١٢٥.

4) المنخول ص٤٥١، الفصول ٢/٣٣٨، المحصول ٢/٥٠٠، التحصيل ٢/٢٨٩، شرح تنقيح الفصول ص٤٣٨، الفتاوى ١٩/٢٠٦، منهاج السنة ٥/٨٥، تقريب الفصول ص١٥٦، كشف الأسرار للبخاري ٤/٣١.

5) مجموع الفتاوى ١٩/١٣٨.

6) سورة يوسف آية رقم ٩٧.

لَخَاطِئِينَ﴾[1]، قال المفسرون: لمذنبين آثمين[2].

الثاني : ترك الصواب وإن لم يوجد إثم، قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِناً إِلَّا خَطَأً﴾[3]، وقال: ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُم بِهِ وَلَكِن مَّاتَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ﴾[4]، ونحو ذلك من الآيات[5].

فكأنه يشير إلى أن العنبري يريد بنفي الخطأ المعنى الأول دون الثاني.

والمنقول عن العنبري في ذلك ثلاث عبارات:

الأولى: أنه قال في مثبتي القدر: هؤلاء عظموا الله، وفي نافي القدر: هؤلاء نزهوا الله[6].

وهذه العبارة تحتمل نفي الإثم عنهم وهو أقرب لأنه يشير إلى مرادهم بنفي القدر وإثباته مما يتعلق به الإثم، وتحتمل تصويب المجتهدين، وهي خاصة بأهل الإسلام دون غيرهم.

الثانية : أنه قال في قتال علي[7] لطلحة[8]

---

1) سورة يوسف آية ٩١.
2) زاد المسير ٤/٢٨٢.
3) سورة النساء آية رقم ٩٢.
4) سورة الأحزاب آية رقم ٥.
5) الفتاوى ٢٠/٢٠.
6) الإبهاج ٣/٢٥٧، البحر المحيط ٦/٢٣٧، تهذيب التهذيب ٧/٨.
7) أبو الحسن علي بن أبي طالب ابن عبدالمطلب الهاشمي القرشي: ابن عم النبي ﷺ، تربى في حجره، وشهد معه المشاهد كلها إلاّ غزوة تبوك، روى حديثاً كثيراً، تولى الخلافة خمس سنين، ولد قبل البعثة بعشر سنين وتوفي سنة ٤٠هـ.
انظر: (الاستيعاب ٣/٢٦، البداية والنهاية ٧/٣٢٤، تهذيب التهذيب ٧/٣٣٤، الإصابة ٢/٥٠٣).
8) أبو محمد طلحة بن عبيدالله بن عثمان القرشي: صحابي مبشر بالجنة، قتل سنة ٣٦هـ.
انظر: (الجرح والتعديل ٤/٤٧١، الاستيعاب ٢/٢١٠، سير أعلام النبلاء ١/٢٣، الإصابة ٢/٢٢٠).

والزبير[1] وقتالهما إياه: كله لله طاعة[2]. وهذه العبارة ظاهرة في نفي الإثم مع استحقاق الأجر، وإن كانت تحتمل القول بالتصويب.

الثالثة : قوله: إن القرآن يدل على الاختلاف: فالقول بالقدر صحيح، والقول بالإجبار صحيح ولهما أصل في الكتاب، فمن قال بهذا فهو مصيب، ومن قال بهذا فهو مصيب[3].

ولعل هذه العبارة تفسير من بعض المؤلفين لرأيه، فسره بحسب فهمه له وليس هذا من كلامه.

ونقل عنه أنه رجع عن تصويب المجتهدين لما تبين له الصواب[4].

ولو كان يرى تصويب المجتهدين في القطعيات لقال: كل مجتهد في القطعيات مصيب، وأنا مجتهد فأنا مصيب ولما رجع عن مذهبه، ولكن هذا يدلنا على أن كلامه فهم على غير مراده فلما قرر له المعنى تنصل منه.

والناظر في ترجمة العنبري يجده فقيهاً قاضياً عالماً باللغة ومعاني مفرداتها يرجع للصواب إذا تبين له ولو في المسائل الظنية[5]، فكيف يثبت من كانت هذه سيرته الصواب لجميع المجتهدين في القطعيات.

وبذلك يتبين لنا أنه لا يوجد مخالف مثبت الصواب لجميع المجتهدين في القطعيات، ومما يوضح هذا الأمر أن صواب جميع المجتهدين في القطعيات مستحيل عقلاً فلا ينسب إلى عاقل فكيف بعالم؟

---

١) أبو عبدالله الزبير بن العوام القرشي: حواري رسول الله ﷺ، صحابي مبشر بالجنة، هاجر الهجرتين، وشهد بدراً والمشاهد كلها، قتل سنة ٣٦هـ.
انظر: (التاريخ الكبير ٤٠٩/٣، تهذيب الكمال ٣١٩/٩، سير أعلام النبلاء ٤١/١).

٢) تهذيب التهذيب ٨/٧.

٣) تهذيب التهذيب ٨/٧.

٤) تهذيب التهذيب ٨/٧.

٥) أخبار القضاة ٩٠/٢، تهذيب التهذيب ٧/٧.

المبحث الخامس

حكـــم مخالفـــة القطعيـــات

مخالفة القطعيات تطلق على معنيين مختلفين :

❑ المعنى الأول :

عدم اعتقاد موجب الدليل القطعي؛ فهذا تحرم المخالفة به.

قال الإمام الشافعي: «كل ما أقام الله به الحجة في كتابه أو على لسان نبيه منصوصاً بيناً، لم يحل الاختلاف فيه لمن علمه»[1].

وقال الجصاص: «إنا وجدنا الصحابة اختلفت في أحكام الحوادث على ضربين فسوغوا الخلاف والتنازع في أحدهما؛ وهي مسائل الفتيا، وأنكروه في الآخر وخرجوا عنه إلى التلاعن والإكراه ونصب الحرب والقتال؛ لأن دليل الحكم كان قائماً قد كلفوا فيه إصابة الحقيقة»[2].

وقال أبو يعلى: «فما كان دليله مقطوعاً عليه علمنا إصابته وقطعنا بخطأ من خالفنا ونقضنا حكمه، وحكمنا بإثمه»[3].

وقال ابن جزي عن القطعيات: «من خالف في شيء من ذلك فهو مخطئ بإجماع»[4].

وقال السمعاني: «الدلائل القطعية التي يحرم خلافها، ولا يدخل الاجتهاد في تجاوزها»[5].

وقال الشاطبي: «فأما القطعي فلا مجال للنظر فيه بعد وضوح

---

١) الرسالة ص٥٦٠.

٢) الفصول ص٦٢.

٣) العدة ١٥٦٩/٥.

٤) تقريب الوصول ص١٥٦.

٥) قواطع الأدلة ٥٨٣/٢.

الحق... والخارج عنه مخطئ قطعاً»[1].

ومما يدل على ذلك :

١ - النصوص القطعية الآمرة بطاعة الله وطاعة رسوله قال تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾[2].

فطاعة الله ورسوله واجبة، ومخالفة ماثبت عنهما قطعاً، ترك للواجب وعصيان لهما.

٢ - النصوص المحذرة من الاختلاف، قال تعالى: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلَا تَفَرَّقُوا﴾[3]، وقال النبي: (لاتختلفوا فإن من كان قبلكم اختلفوا فهلكوا)[4].

فنهى عن الاختلاف، وأي اختلاف أعظم من مخالفة القطعيات[5].

❑ المعنى الثاني :

عدم أداء الفعل الذي دل عليه الدليل القطعي.

وهذا المعنى لا يريده العلماء بكلامهم السابق أو ما يماثله، لأنه حينئذ قد يكون الدليل القطعي دالاً على الإلزام بالفعل، ومن ثم تحرم مخالفته، وقد يكون دالاً على التخيير بين الفعل والترك على السوية، وقد يكون دالاً على أفضلية أحدهما بدون الإلزام به ومن ثم لا تحرم مخالفته بالفعل، وإن كانت مخالفته بالاعتقاد محرمة.

---

١) الموافقات ١٥٦/٤ وانظر منه ص٢١٤، والحنفية يتطرقون لشيء من هذا عند الحديث عن الفرق بين الفرض والواجب. انظر: أصول السرخسي ١١١/١، الغنية ص٥٥، المغني ص٨٤، شرح المغني ق١ ص٣٥٣، كشف الأسرار النسفي ٤٥٠/١.

٢) سورة النساء آية رقم ٥٩.

٣) سورة آل عمران آية رقم ١٠٣.

٤) رواه البخاري ١٥٨/٣ برقم ٢٤١٠ كتاب الخصومات: باب مايذكر في الإشخاص والخصومة بين المسلم واليهود، وأحمد ٤٠١/١.

٥) الرسالة ص٥٦٠، الإحكام لابن حزم ٦٢/٢.

المبحث السادس

حكم المخطئ في القطعيات

تباينت آراء العلماء في هذه المسألة تبايناً كبيراً فمنهم من يكفر المخطئ في القطعيات؛ ومنهم من يجعله مبتدعاً؛ ومنهم من يفسقه؛ ومنهم من يكتفي بالقول باستحقاقه للإثم، وذهب آخرون إلى أنه معذور، أو مجتهد مأجور، وجميع هذه الأقوال ترجع إلى القول بالتأثيم وعدمه، ومن ثمّ سأكتفي بإيراد ثلاثة أقوال في المسألة؛ وأجعلها أصلاً للمسألة.

❑ **القول الأول :**

أن المخطئ في القطعيات آثم.

قال أبو يعلى: «فما كان دليله مقطوعاً عليه؛ علمنا إصابته وقطعنا بخطأ من خالفنا؛ ونقضنا حكمه؛ وحكمنا بإثمه»[1].

وقال الخطيب البغدادي: «إن الله تعالى لو عين حكماً من بعض ما اختلف فيه ونصب عليه دليلاً وجعل إليه طريقاً؛ وكلف أهل العلم إصابته لوجب أن يكون المصيب عالماً به قاطعاً بخطأ من خالفه؛ ويكون المخالف آثماً فاسقاً»[2].

وقال الآمدي: «ماكان دليله منها قطعياً... ليست محلاً للاجتهاد فيها؛ لأن المخطئ فيها يعد آثماً»[3].

وقال الشيرازي: «إنما يجب التبرؤ والتغليظ فيما يعلم بطريق مقطوع به؛ وصرح بدليله، وانقطع عذر من خالف فيه فيجب التغليظ عليه والتبرؤ

---

١) العدة ٥/١٥٦٩.

٢) الفقيه والمتفقه ٢/٦٠.

٣) الاحكام ٤/١٧١، وانظر: ٤/١٨٤.

منه»[1].

وقال الأسمندي: «وقال أهل الحق: إنه يخطئ تارة ويصيب أخرى، فالمصيب فيه ناجٍ؛ والمخطئ مؤاخذ غير معذور»[2].

ويستدلون على ذلك بعدة أدلة أظهرها ما يأتي:

○ الدليل الأول:

قول الله تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ...﴾[3].

وجه الاستدلال: أن الله عز وجل أخبر أنه لا يقبل غير الإسلام سواء اتبعه المكلف باجتهاد أو غيره[4].

وقد يجاب بأن الآية في المخالفين لدين الإسلام كلية، وليست فيمن أخطأ من المسلمين في القطعيات.

○ الدليل الثاني:

قول الله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ﴾[5].

---

1) التبصرة ص٥٠٥، وانظر: ص٥٢٣، واللمع ص٧٣، وشرح اللمع ١٠٤٥/٢.

2) بذل النظر ص٦٩٤، وانظر أيضاً: الرسالة ص٤٦٠، الفصول ص٦٢، إحكام الفصول ٦٣٢/٢، المستصفى ٣٠/٤ - ٣٣، التمهيد ٣٣٢/٤، الوصول ٣٤٠/٢، المحصول ٥٠٠/٢، روضة الناظر ٩٧٥/٣، المغني للخبازي ص٣٨٣، شرح مختصر الروضة ٦٥٩/٣، الإبهاج ٢٥٧/٣، البحر المحيط ٢٣٦/٦، التلويح ١٢١/٢، التقرير والتحبير ٣٠٥/٣، شرح الكوكب المنير ٤٨٨/٤، شرح نور الأنوار ٥٩/٢، أحكام الاجتهاد ص١١٠.

3) سورة آل عمران آية رقم ٨٥.

4) التقرير والتحبير ٣٠٥/٣.

5) سورة ص آية رقم ٢٧.

وقوله: ﴿وَذَٰلِكُمْ ظَنُّكُمُ الَّذِي ظَنَنتُم بِرَبِّكُمْ أَرْدَاكُمْ فَأَصْبَحْتُم مِّنَ الْخَاسِرِينَ﴾[1].

وجه الاستدلال: أن الله عز وجل ذم الكفار لخطئهم في القطعيات بترك موجب العلم واتباع الظن المخالف للعلم ولو كانوا معذورين لما توعدهم وذمهم[2].

وأجيب: بأن هذه الآيات في الكفار المخالفين لديانة الإسلام جملة وليست في المتأولين من جهلة أهل الإسلام[3].

وقد أجيب بأنه يحتمل أن المراد غير المعاندين[4]، وأجيب أن الكافر في الشرع يطلق على المعاند والجاهل ممن خالف دين الإسلام[5]، ثم إن الكفر يطلق عليهم إجماعاً.

○ الدليل الثالث :

قول الله تعالى: ﴿لَّن تُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُم مِّنَ اللَّهِ شَيْئًا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ۞ يَوْمَ يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ جَمِيعًا فَيَحْلِفُونَ لَهُ كَمَا يَحْلِفُونَ لَكُمْ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ عَلَىٰ شَيْءٍ﴾[6]، وقال: ﴿وَإِنَّهُمْ لَيَصُدُّونَهُمْ عَنِ السَّبِيلِ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُم مُّهْتَدُونَ﴾[7]، وقال: ﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُم بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا ۞ الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي

1) سورة فصلت آية رقم ٢٣.

2) المستصفى ٣٦/٢، المحصول ٥٠١/٢، روضة الناظر ٩٨٠/٣، الإحكام للآمدي ١٨٥/٤، شرح مختصر الروضة ٦١٩/٣، كشف الأسرار للبخاري ٣١/٤، بيان المختصر ٣٠٦/٣، أحكام الاجتهاد ص١١٠.

3) الفصل ٢٩٧/٣.

4) بيان المختصر ٣٠٦/٣.

5) الفائق ١٤٦/٦.

6) سورة المجادلة الآيتان رقم ١٧ - ١٨.

7) سورة الزخرف آية رقم ٣٧.

﴿الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعاً﴾[1].

وجه الاستدلال بالآيات: أن الله عز وجل بيّن أنهم اجتهدوا لتحصيل الاهتداء وتحسين الصنع ومع ذلك بيّن استحقاقهم للعقاب مما يدل على أن المخطئ في القطعيات آثم[2].

وأجيب بأن هذه الآيات في الكفار المخالفين لديانة الإسلام جملة وليست في المتأولين من جهلة أهل الإسلام[3].

ويمكن أن يجاب بأن هؤلاء سمعوا داعي الإسلام فما اجتهدوا في التحقق من أمره واكتفوا بكفرهم ظناً منهم بأنهم على الهدى والإحسان.

○ الدليل الرابع:

قول الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِيمَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ﴾[4].

وجه الاستدلال: بيّن الله في الآية أن هؤلاء الكفار اجتهدوا بدلالة استدلالهم ولكن لما أخطأوا وكان خطؤهم في القطعيات أثمهم الله عز وجل[5].

ويمكن أن يجاب بأن هؤلاء سمعوا داعي الإسلام فما اجتهدوا في التحقق من أمره واكتفوا بظنهم وهو ظن لا يسنده دليل.

---

١) سورة الكهف الآيتان رقم ١٠٣ - ١٠٤.

٢) روضة الناظر ٣/٩٨٠، أحكام الاجتهاد ١١٠.

٣) الفصل ٣/٢٩٧.

٤) سورة الزمر آية رقم ٣.

٥) شرح مختصر الروضة ٣/٦١٠.

○ الدليل الخامس :

أن النبي ﷺ أمر اليهود والنصارى وغيرهم من الكفار بالإيمان به واتباعه وذمهم على إصرارهم على عقائدهم ولذلك قاتل جميعهم والمعاند العارف فيهم قليل وأكثرهم من المقلدة[1].

وأجيب: بأن في وسعهم إصابة الحق ولكنهم تركوه إما لإهمالهم وعدم الخوض والبحث عن ذلك، أو عناداً وكبراً أو اتباعاً لآبائهم، قال تعالى: ﴿وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ﴾[2]، وقال: ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾[3] ونحو ذلك[4].

ثم إن من المعتاد عليه قدرة الكافر على الدخول في الإسلام وقدرته على البحث عن حقيقته[5].

○ القول السادس :

أن النبي ﷺ ذم البدع وأهلها فقال: (إن خير الحديث كتاب الله وخير الهدي هدي محمد ﷺ وشر الأمور محدثاتها وكل بدعة ضلالة)[6] وفي رواية (وكل ضلالة في النار)[7].

---

١) المستصفى ٣٥/٤، المحصول ٥٠٠/٢، روضة الناظر ٩٨٠/٣، الإحكام للآمدي ١٨٥/٤، التحصيل ٢٨٩/٢، شرح مختصر الروضة ٦١٠/٣، كشف الأسرار للبخاري ٣١/٤، البحر المحيط ٢٣٧/٦، أحكام الاجتهاد ص١١٠.

٢) سورة البقرة آية رقم ١٤٤.

٣) سورة البقرة آية رقم ١٤٦.

٤) شرح مختصر الروضة ٦١١/٣، الفائق ١٤٨/٦، التقرير والتحبير ٣٠٥/٣.

٥) التقرير والتحبير ٣٠٥/٣.

٦) رواه مسلم ٥٩٢/٢ برقم ٨٦٧ كتاب الجمعة: باب تخفيف الصلاة والخطبة، وأحمد ٣١٠/٣.

٧) رواه النسائي ١٨٩/٣ كتاب صلاة العيدين: باب كيف الخطبة.

وقال: (إياكم ومحدثات الأمور فإن كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة)[1].

وقال: (تفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلاّ واحدة) قالوا: من هي يارسول الله؟ قال: (ما أنا عليه وأصحابي)[2].

وقال: (من أحدث في أمرنا ماليس منه فهو رد)[3].

وقال: (من ابتدع بدعة ضلالة لا ترضي الله ورسوله كان عليه مثل آثام من عمل بها لا ينقص ذلك من أوزار الناس شيئاً)[4].

وقال: (إن لكل عمل شرة ثم فترة فمن كان فترته إلى بدعة فقد ضل. ومن كانت فترته إلى سنة فقد اهتدى)[5].

وجه الاستدلال: أن الذم للمبتدعة يفيد إثمهم، وإلاّ فكيف يذم من ليس آثماً؟[6].

---

١) رواه أبو داود ٢٣٥/١٢ برقم ٤٥٩٤ كتاب السنة: باب لزوم السنة، والترمذي ٤٣/٥ برقم ٢٦٧٦ كتاب العلم: باب ماجاء في الأخذ بالسنة واجتناب البدع، وابن ماجه ١٤/١ برقم ٤٢ في المقدمة: باب اتباع سنة الخلفاء الراشدين، وأحمد ١٢٦/٤ و ١٢٧، وابن حبان ١٠٤/١ برقم ٥ باب الاعتصام بالسنة وما يتعلق بها نفلاً وأمراً وزجراً: ذكر وصف الفرقة الناجية، وصححه، وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح.

٢) رواه الترمذي ٢٥/٥ برقم ٢٦٤٠ كتاب الإيمان: باب ماجاء في افتراق هذه الأمة، وأحمد ١٠٢/٤، وأبو داود ٢٢٣/١٢ برقم ٢٥٨٤ كتاب السنة: باب شرح السنة.

٣) رواه البخاري ٢٤١/٣ برقم ٢٦٩٧ كتاب الصلح: باب إذا اصطلحوا على صلح جور فالصلح مردود، ومسلم ١٣٤٤/٣ برقم ١٧١٨ كتاب الأقضية: باب نقض الأحكام الباطلة ورد محدثات الأمور.

٤) رواه الترمذي ٤٤/٥ برقم ٢٦٧٧ كتاب العلم: باب ماجاء في الأخذ بالسنة واجتناب البدع وحسنه فقال: هذا حديث حسن.

٥) رواه أحمد ٤٠٩/٥ و ١٥٨/٢، وابن حبان ١٠٧/١ برقم ١١ باب الاعتصام بالسنة: ذكر الفلاح لمن كان شرته إلى سنة المصطفى ﷺ وصححه.

٦) الوصول ٣٤٠/٢، بذل النظر ص٦٩٥.

○ الدليل السابع :

أنا وجدنا الصحابة اختلفوا في أحكام الحوادث على ضربين فسوغوا الخلاف والتنازع في أحدهما وهي الظنيات من مسائل الفتيا وأنكروا ذلك في الضرب الآخر وخرجوا فيه إلى التلاعن والإكراه ونصب الحرب والقتال، لأن دليل الحكم كان قائماً وقد كلفوا فيه إصابة الحقيقة فكان عندهم أن الذاهب عنه ضال آثم تارك لحكم الله تعالى، وما كان طريقه الاجتهاد وغلبة الظن لم يخرجوا فيه إلى هذه الأمور[1].

وأجاب ابن حزم عن ذلك بأن إنكار القدر ظهر في أيام الصحابة ومع ذلك ما كفر الصحابة منكري القدر، ولا أمروا بقتالهم بينما نجدهم اختلفوا في الفتيا واقتتلوا على ذلك وسفكت الدماء كاختلافهم في تقديم بيعة علي على النظر في قتلة عثمان[2] -رضي الله عنه- وقد دعا ابن عباس[3] إلى المباهلة في مسألة العول في الفرائض[4]، ودعا إليها ابن مسعود في مسألة

---

١) الفصول ص٦٢، الفصل ٣/٣٠١، الوصول ٢/٣٤٠، وانظر: كشف الأسرار للبخاري ٤/٣٢.

٢) أبو عبدالله عثمان بن عفان بن أبي العاص القرشي: ثالث الخلفاء، صحابي أسلم قديماً مشهود له بالجنة، تزوج بنتين من بنات الرسول ﷺ، هاجر الهجرتين وشهد المشاهد كلها سوى بدر، وبيعة الرضوان حيث بايع عنه الرسول ﷺ، ولد بعد عام الفيل بست سنين، واستشهد سنة ٣٥هـ.

انظر: (الجرح والتعديل ٦/١٦٠، الاستيعاب ٣/٦٩، البداية والنهاية ٧/١٨٤، الإصابة ٢/٤٥٥).

٣) عبدالله بن العباس بن عبدالمطلب الهاشمي القرشي ابن عم النبي ﷺ عالم الأمة ومفسر القرآن، صحابي أكثر من الرواية، ولد قبل الهجرة بثلاث سنين، وتوفي سنة ٦٨هـ بالطائف.

انظر: (التاريخ الكبير ٥/٣، تهذيب الكمال ١٥/١٥٤، سير أعلام النبلاء ٣/٣٣١، الإصابة ٢/٣٢٢).

٤) المصنف لعبدالرازق ١٠/٢٥٥، سنن سعيد بن منصور ١/٤٤.

عدة المتوفى عنها زوجها[1]، ونحو ذلك مما ينقض هذا الاستدلال[2].

○ **الدليل الثامن :**

أن الصحابة -رضوان الله عليهم- كانوا ينكرون أشد الإنكار على المخطئ في القطعيات كالخوارج ومانعي الزكاة حتى أنهم قاتلوهم[3].

وأجيب بأن المعاقبة في الدنيا بالقتال أو غيره إنما تشرع لدفع الظلم والعدوان، والخوارج لم يقاتلهم الصحابة إلا بعدما سفكوا الدم الحرام، وأغاروا على أموال المسلمين فقاتلوهم دفعاً لظلمهم وبغيهم ولهذا لم يسبوا حريمهم ولم يغنموا أموالهم[4].

وبأن الشريعة قد تأمرنا بإقامة العقوبة على شخص في الدنيا ويكون في الآخرة غير معذب مثل قتال البغاة المتأولين ومثل إقامة الحد على من تاب توبة صحيحة، فقد أقامه النبي ﷺ على امرأة وقال: (لقد تابت توبة لو تابها صاحب مكس لغفر له)[5] وذلك لأن العقاب الحقيقي هو عقاب الآخرة[6].

○ **الدليل التاسع :**

إجماع المسلمين من الصحابة وغيرهم عصراً تلو عصر على قتال الكفار، وأنهم في النار بلا فرق بين مجتهد ومعاند، ولو كانوا غير آثمين لما ساغ قتالهم[7].

---

١) أبو داود ٢٩٨/٦ برقم ٢٣٠٤، والنسائي ١٩٧/٦، وابن ماجه ٦٥٤/١.
٢) الفصل ٣٠١/٣.
٣) المستصفى ٤٤/٤، الوصول ٣٤٠/٢.
٤) الفتاوى ٢٨٢/٢.
٥) رواه مسلم ١٣٢٤/٣ برقم ١٦٩٥ كتاب الحدود: باب من اعترف على نفسه بالزنى، وأحمد ٣٤٨/٥.
٦) فتاوى ابن تيمية ٤٩٩/١٢.
٧) الفائق ١٤٨/٦، التقرير والتحبير ٣٠٥/٣، تيسير التحرير ١٩٨/٤.

وأجيب بأن قتالهم لمحاربتهم لنا أو لإزالة حكم غير الإسلام لا لكفرهم بدلالة أن الذمي لا يقاتل[1].

○ الدليل العاشر :

أن الإجماع منعقد على إثم المخطئ في القطعيات قبل وجود الاختلاف[2].

وعورض هذا بأنه لم يقل أحد من الصحابة والتابعين أن المجتهد الذي استفرغ وسعه في طلب الحق يأثم لا في القطعيات ولا في الظنيات[3].

○ الدليل الحادي عشر :

أن الله عز وجل جعل على المسائل القطعية أدلة قاطعة ومكن العقلاء من معرفتها فوجب أن لا يخرجوا عن عهدة الإثم إلاّ بالعلم[4].

□ القول الثاني :

أن مخالف ملة الإسلام من المخطئين في القطعيات لا إثم عليهم إن كانوا مجتهدين أما إن كانوا معاندين فالإثم ثابت في حقهم.

نسب للجاحظ[5] قال الطوفي: « الجمهور على خلاف الجاحظ، والعقل

---

١) الإحكام للآمدي ١٨٥/٤، التقرير والتحبير ٣٠٥/٣، أحكام الاجتهاد ص١١٠.

٢) التحصيل ٢٩٠/٢، شرح مختصر الروضة ٦١١/٣، التقرير والتحبير ٣٠٥/٣، تيسير التحرير ١٩٨/٤.

٣) الفصل ٢٩١/٣، منهاج السنة ٨٥/٥، الفتاوى ١٢٥/١٣.

٤) بذل النظر ص٦٩٥، المحصول ٥٠٠/٢، التحصيل ٢٨٩/٢، الفائق ١٤٩/٦.

٥) المستصفى ٣٥/٤، الشفا للقاضي عياض ٢٧٠/٢، روضة الناظر ٩٧٩/٣، الإحكام للآمدي ١٨٤/٤، كشف الأسرار للنسفي ٣٠٣/٢، شرح مختصر الروضة ٦١١/٣، المسودة ص٤٥٢، بيان المختصر ٣٠٥/٣، الإبهاج ٢٥٧/٣، البحر المحيط ٢٣٦/٦، التقرير والتحبير ٣٠٤/٣، تيسير التحرير ١٩٨/٤، وانظر ص ٤٥٩ من هذا البحث.

مائل إلى مذهبه وقوله على كل حال مخالف للإجماع»[1].

واستدل لهذا المذهب بثلاثة أدلة :

○ الدليل الأول :

قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا﴾[2]، وهؤلاء المجتهدون قد عجزوا عن درك الحق فلزموا عقائدهم خوفاً من الله تعالى لما لم يهتدوا إلى طريق المعرفة[3] وتكليفهم اعتقاد نقيض ما أدى إليه اجتهادهم تكليف بما لا يطاق.

وأجيب عن ذلك بقول النبي ﷺ (لا يسمع بي رجل من هذه الأمة يهودي ولا نصراني ثم يموت ولم يؤمن بالذي أرسلت به إلا كان من أصحاب النار)[4].

وبأن في وسع الكافر إصابة الحق فمن المعتاد عليه أن الكافر قادر على البحث عن حقيقة الإسلام ومن ثم الدخول فيه[5]، والسبب في إعراضهم عن الإسلام هو إهمالهم وعدم الخوض في البحث عن ذلك أو عناداً وكبراً واتباعاً لآبائهم[6].

○ الدليل الثاني :

قول الله عز وجل: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى

---

1) شرح مختصر الروضة ٦١١/٣، وانظر منه: ٢٥٧/٣.

2) سورة البقرة آية رقم ٢٨٦.

3) المستصفى ٣٦/٤، المحصول ٥٠٢/٢، الإحكام للآمدي ١٨٦/٤، شرح تنقيح الفصول ص٤٣٩، شرح مختصر الروضة ٦١٠/٣، الفتاوى ٢١٦/١٩، كشف الأسرار للبخاري ٣١/٤، بيان المختصر ٣٠٦/٣، التقرير والتحبير ٣٠٥/٣.

4) رواه مسلم ١٣٤/١ برقم ١٥٣ كتاب الإيمان: باب وجوب الإيمان برسالة نبينا محمد ﷺ إلى جميع الناس ونسخ الملل بملته، وأحمد ٣١٧/٢ و ٣٥٠.

5) الإحكام ١٨٧/٤، كشف الأسرار للبخاري ٣٢/٤، بيان المختصر ٣٠٧/٣، التقرير والتحبير ٣٠٥/٣.

6) المستصفى ٣٧/٤، روضة الناظر ٩٨٠/٣.

والصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحاً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[1].

وجه الاستدلال: أن الله نفى عنهم الخوف مما يدل على نفي الإثم وذلك لأنهم اجتهدوا وبذلوا وسعهم لكنهم لم يستطيعوا الوصول للحق[2].

ويمكن أن يجاب عن ذلك بما يأتي:

١ - أن المراد بالآية من دخل في الإسلام منهم بدلالة قوله: ﴿مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ...﴾ الآية[3].

٢ - أن الآية منسوخة بقوله تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلامِ دِيناً فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ...﴾[4] وقد صرح بذلك جماعة من المفسرين[5].

٣ - أن المراد من الآية من أحسن من الأمم السابقة قبل بعثة النبي ﷺ لأن السياق كله في تقرير أحوال اليهود والنصارى قبل البعثة[6].

○ الدليل الثالث:

أن الله تعالى رحيم كريم، واستقراء أحكام الشرع يدل على أن الغالب على الشرع هو التخفيف والمسامحة فهذا الكريم الرحيم كيف يليق بكرمه ورحمته وعظيم فضله أن يعاقب من أفنى طول عمره في الفكر والبحث والطلب[7].

---

١) سورة البقرة آية رقم ٦٢.

٢) المسودة ص٤٩٥.

٣) جامع البيان ٣٦١/١، زاد المسير ٩٢/١، الجامع لأحكام القرآن ٢٩٥/١، فتح القدير ٩٣/١.

٤) سورة آل عمران آية رقم ٨٥.

٥) زاد المسير ٩٢/١، الجامع لأحكام القرآن ٢٩٦/١، فتح القدير ٩٤/١.

٦) تفسير ابن كثير ١٠٧/١.

٧) المحصول ٥٠٢/٢، التحصيل ٢٩٠/٢، الإحكام للآمدي ١٨٦/٤، كشف الأسرار للبخاري ٣١/٤، الفائق ١٤٩/٦.

ويمكن أن يجاب عن ذلك بأن الله لم يكلفهم شيئاً معجزاً ولا شاقاً، ومانكروه من أنه أفنى عمره في البحث فلم يهتد لا نسلم وقوعه، فلما فرط عامله الله بعدله.

□ القول الثالث :

أن المجتهد المخطئ في القطعيات معذور إذا كان من المسلمين.

ونسبه كثير من العلماء للعنبري[1]، كما نسب ابن حزم وابن تيمية هذا القول إلى السلف وأئمة الفتوى كأبي حنيفة والشافعي والثوري[2]، وداود بن علي، وغيرهم[3]. ونفيا أن يكون له مخالف من الصحابة أو التابعين، ومن هنا اختاره[4] كما اختاره جماعة بعدهما[5].

قال ابن النجار : «ولا يأثم أيضاً من بذل وسعه ولو خالف دليلاً قاطعاً»[6].

واستدل لهذا القول بعدة أدلة أبرزها ما يأتي :

---

١) البرهان ١٣١٧/٢، المنخول ٤٥١، الوصول ٣٣٨/٢، المحصول ٥٠٠/٢، التحصيل ٢٨٩/٢، منهاج السنة ٨٥/٥، الفتاوى ٢٠٦/١٩.

٢) أبو عبدالله سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري: من أئمة المحدثين الفقهاء، ولد سنة ٩٧هـ وتوفي سنة ١٦١هـ.
انظر: (التاريخ الكبير ٩٢/٤، الجرح والتعديل ٥٥/١ و ٢٢٢/٤، سير أعلام النبلاء ٢٢٩/٧، تهذيب التهذيب ١١١/٤).

٣) الفصل ٢٩١/٣، منهاج السنة ٨٥/٥، الفتاوى ١٢٥/١٣ و ٣٤٦/٢٣، المسائل المشتركة ص٣٠٣.

٤) الفصل ٢٩٢/٣ و ٣٠١/٣، الدرة ص ٤١٤ و ٤٤٠، الفتاوى ٣٣/٢٠.

٥) شرح الكوكب المنير ٤٩٢/٤، العذر بالجهل ص٢٨، المسائل المشتركة ص٣٠٣.

٦) شرح الكوكب المنير ٤٩٢/٤.

○ الدليل الأول :

قول الله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾[1]، وفي صحيح مسلم: (أن الله قال: قد فعلت)[2].

وجه الاستدلال: أن الله بيّن أنه لا يؤاخذ المخطئ وهذا يشمل المخطئ في القطعيات والظنيات، بل إن تناوله للمخطئ في القطعيات أولى من تناوله للمخطئ في الظنيات، لأن المخطئ في القطعيات يجزم بخطئه بخلاف المخطئ في الظنيات وهذا الوعد خاص بالمسلمين لأنهم هم الداعون بهذا الدعاء[3].

○ الدليل الثاني :

قول الله تعالى: ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُم بِهِ وَلَٰكِن مَّا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ﴾[4].

وجه الاستدلال: أن الله عز وجل نفى الجناح والإثم عن الخطأ من المسلمين بدليل أنهم المخاطبون واللفظ عام فيشمل الخطأ في القطعيات والخطأ في الظنيات[5].

○ الدليل الثالث :

قول الله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ يَاعِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ هَلْ

---

1) سورة البقرة آية رقم ٢٨٦.

2) رواه مسلم ١١٦/١ برقم ١٢٦ كتاب الإيمان: باب بيان أنه سبحانه وتعالى لم يكلف إلاّ ما يطاق، وأحمد ٤١٢/٢.

3) منهاج السنة ٩١/٥، الفتاوى ٤٨٩/١٢ و ٢١٠/١٩ و ٢١٦/١٩، المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين ص٣٠٥.

4) سورة الأحزاب آية رقم ٥.

5) الفصل ٣٠١/٣، الإحكام لابن حزم ٥٩٠/٢، الفتاوى ٤٨٩/١٢، المسائل المشتركة ص٣٠٥.

﴿يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَن يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَآئِدَةً مِّنَ السَّمَاءِ﴾[1].

وجه الاستدلال: أن الحواريين شكوا في قدرة الله على إنزال المائدة فقالوا لعيسى: «هل يستطيع ربك أن ينزل علينا مائدة» ومع ذلك لم يأثموا ولا شك أن إثبات قدرة الله على كل شيء من المسائل القطعية[2].

○ الدليل الرابع:

قول الله عز وجل: ﴿ذَٰلِكَ أَن لَّمْ يَكُن رَّبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا غَافِلُونَ﴾[3]، وقوله: ﴿لِأُنذِرَكُم بِهِ وَمَن بَلَغَ﴾[4].

وجه الدلالة: دلت الآيات على نفي مؤاخذة الله للمخطئ في القطعيات إذا كان مجتهداً لكونه لم يثبت له دليل الحكم[5].

○ الدليل الخامس:

قول الله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيراً﴾[6].

وجه الاستدلال: مفهوم الآية أن الله لا يؤاخذ أحداً إلاّ بعد أن يتبين له الحق وتقام عليه الحجة[7].

---

١) سورة المائدة آية رقم ١١٢.

٢) الفصل ٣/٢٩٦، العذر بالجهل ص١٩.

٣) سورة الأنعام رقم ١٣١.

٤) سورة الأنعام آية رقم ١٩.

٥) الفصل ٣/٣٠٢، الفتاوى ١٢/٤٩٣ و ١٩/٢١٦.

٦) سورة النساء آية رقم ١١٥.

٧) العذر بالجهل ص ٣٤.

○ الدليل السادس :

قول الرسول ﷺ : (إن رجلاً لم يعمل خيراً قط، فقال لأهله إذا أنا مت فاحرقوني ثم اذروا نصفي في البر ونصفي في البحر فو الله لئن قدر الله عليّ ليعذبني عذاباً لا يعذبه أحداً من العالمين، فلما مات فعلوا به كما أمرهم، فأمر الله البر فجمع مافيه وأمر البحر فجمع مافيه فإذا هو قائم بين يدي الله فقال له: لم فعلت هذا ؟ قال: من خشيتك يارب فغفر الله له)(١) .

وجه الاستدلال: أن هذا الرجل أخطأ في مسائل قطعية فشك في قدرة الله على إعادة ابن آدم إذا أحرق وذري، لكنه لما كان مؤمناً في الجملة بالله واليوم الآخر وأنه يثيب ويعاقب بعد الموت وهو خائف من أن يعاقبه الله على ذنوبه غفر الله له بما كان له من الإيمان بالله واليوم الآخر والعمل الصالح المتمثل في خوفه من الله(٢) .

○ الدليل السابع :

أن معاذ بن جبل -رضي الله عنه- كان يرى جواز السجود للنبي ﷺ، فإنه لما قدم من الشام سجد للنبي ﷺ فقال: (ماهذا يا معاذ) قال: أتيت الشام فوافقتهم يسجدون لأساقفتهم وبطارقتهم فوددت في نفسي أن نفعل ذلك، فقال رسول الله ﷺ: (فلا تفعلوا . . .)(٣).

---

١) رواه البخاري ١٧٨/٩ برقم ٧٥٠٦، كتاب التوحيد: باب قوله: (ويريدون أن يبدلوا كلام الله)، ومسلم ٢١٠٩/٤ برقم ٢٧٥٦ كتاب التوبة: باب في سعة رحمة الله تعالى وأنها سبقت غضبه، واللفظ له.

٢) الفصل ٢٩٦/٣، مجموع الفتاوى ٤٩١/٢ و ٣٤٧/٢٣ و ٥٠١/٢٨، المسائل المشتركة ص ٣٠٥.

٣) رواه ابن ماجه ٥٩٥/١ برقم ٨٥٣ كتاب النكاح: باب حق الزوج على المرأة، وأبو داود ١٢٥/٦ برقم ٢١٤٠ كتاب النكاح: باب في حق الزوج على المرأة، وأحمد ٢٢٧/٥ و ٣٨١/٤، وصححه البوصيري في زوائد ابن ماجه كما رواه ابن حبان مصححاً له في ١٨٧/٦ برقم ٤١٥٩ كتاب النكاح: باب معاشرة الزوجين.

ووجه الدلالة: أن السجود عبادة خاصة بالله تعالى، من صرفها لغيره فهو مشرك ومع ذلك لم يؤثم النبي ﷺ معاذاً بذلك لكونه مجتهداً ولو كان مخطئاً في أمر قطعي[1].

○ الدليل الثامن :

أن بعض الصحابة قالوا للرسول ﷺ: اجعل لنا ذات أنواط كما لهم ذات أنواط، فقال رسول الله ﷺ: (الله أكبر، إنها السنن قلتم والذي نفسي بيده كما قالت بنو إسرائيل لموسى: اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة قال: إنكم قوم تجهلون)[2].

ووجه الدلالة من هذا: أن التبرك بالأشجار واعتقاد أنها تأتي بالنصر من دون الله اعتقاد شركي يخالف الأصول القطعية من الإسلام، ومع ذلك لم يحكم النبي ﷺ بإثم هؤلاء الصحابة[3].

○ الدليل التاسع :

أن أسامة[4] -رضي الله عنه- قتل رجلاً مشركاً بعدما قال: لا إله إلا

---

١) العذر بالجهل ص٥٧.

٢) رواه الترمذي ٤١٢/٤ برقم ٢١٨٠ كتاب الفتن: باب ماجاء لتركبن سنن من كان قبلكم وصححه، كما رواه الإمام أحمد ٢١٨/٥ واللفظ له.

٣) العذر بالجهل ص٥٩.

٤) أبو زيد أسامة بن زيد بن حارثة الكلبي مولى رسول الله ﷺ وحبه وابن حبه، صحابي، استعمله النبي ﷺ على جيش لغزو الشام فيه عمر والكبار، فتوفي النبي ﷺ فبعثه أبو بكر، توفي آخر خلافة معاوية.

انظر: (التاريخ الكبير ٢٠/٢، الجرح والتعديل ٢٨٣/٢، تهذيب الكمال ٣٣٨/٢، سير أعلام النبلاء ٤٩٦/٢).

الله ظناً منه أنه قالها تعوذاً فأنكر عليه النبي ﷺ[1].

ووجه الدلالة: أن النبي ﷺ بين خطأه ولم يؤثمه ولم يوجب عليه دية ولا قوداً ولا كفارة لما كان مجتهداً متأولاً مخطئاً[2].

○ الدليل العاشر:

قول النبي ﷺ: (يدرس الإسلام كما يدرس وشي الثوب حتى لا يدرى ما صيام ولا صلاة ولا نسك ولا صدقة ليسرى على كتاب الله تعالى في ليلة فلا يبقى في الأرض منه آية، وتبقى طوائف من الناس الشيخ الكبير والعجوز يقولون: أدركنا آباءنا على هذه الكلمة: لا إله إلاّ الله فنحن نقولها) فقال صلة بن زفر[3] لحذيفة[4]: فما تغني عنهم: لا إله إلاّ الله وهم لا يدرون ما صلاة ولا صيام ولا نسك ولا صدقة؟ فأعرض عنه حذيفة فردها عليه ثلاثاً كل ذلك يعرض عنه حذيفة ثم أقبل عليه في الثالثة فقال: «يا صلة تنجيهم من النار تنجيهم من النار»[5].

---

1) رواه مسلم ٩٦/١ برقم ٩٦ كتاب الإيمان: باب تحريم قتل الكافر بعد أن قال: لا إله إلاّ الله، وأحمد ٢٠٠/٥.

2) مجموع الفتاوى ٢٨٤/٣ و ٢١٠/١٩ و ٢٥٤/٢٠، منهاج السنة ٨٩/٥ - ٩٠.

3) صلة بن زفر العبسي الكوفي: تابعي محدث ثقة، توفي زمن ولاية مصعب بن الزبير على العراق.
انظر: (التاريخ الكبير ٣٢١/٤، الجرح والتعديل ٤٤٦/٣، سير أعلام النبلاء ٥١٧/٤، تهذيب التهذيب ٤٣٧/٤).

4) أبو عبدالله حذيفة بن اليمان بن حسيل العبسي: صحابي حليف الأنصار، من أعيان المهاجرين، وهو صاحب سر النبي ﷺ، توفي بعد عثمان بن عفان.
انظر: (التاريخ الكبير ٩٥/٣، الجرح والتعديل ٢٥٦/٣، سير أعلام النبلاء ٣٦١/٢، تهذيب التهذيب ٢١٩/٢).

5) أخرجه ابن ماجه ١٣٤٤/٢ برقم ٤٠٤٩ كتاب الفتن: باب ذهاب القرآن والعلم، قال في زوائد ابن ماجه: إسناده صحيح ورجاله ثقات، ورواه الحاكم ٤٧٣/٤ و ٥٤٤ وصححه.

وجه الاستدلال: أن هؤلاء لم يصلوا للحق في مسائل قطعية بل أخطأوا فيها، ومع ذلك فلا يلحقهم إثم إذ إنهم لايستحقون دخول النار لا على التأبيد ولا على سبيل العقوبة لهم بدخولهم فيها ثم الخروج منها[1].

○ الدليل الحادي عشر:

قول النبي ﷺ «إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر واحد».

وجه الدلالة: أنه لم يؤثم المجتهد وهذا يشمل المخطئ في القطعيات والمخطئ في الظنيات[2].

ولكن قد يجاب عن هذا بأن القضاء والحكم إنما يكون في الاجتهاديات الظنيات.

○ الدليل الثاني عشر:

قول النبي ﷺ: «إن الله تجاوز عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»[3].

وجه الاستدلال: أن الرسول بين وضع الإثم المترتب على الخطأ، فالمجتهد المخطئ لا إثم عليه في القطعيات أو الظنيات لعموم لفظ الخطأ.

---

١) أدب المفتي والمستفتي ص١٠٥.

٢) الفصل ٣/٣٠٢، المسائل المشتركة ص ٣٢٢.

٣) رواه ابن ماجه ١/٦٥٩ برقم ٢٠٤٣ و ٢٠٤٥ كتاب الطلاق: باب طلاق المكره والناسي، وابن حبان ٩/١٧٤ برقم ٧١٧٥ كتاب المناقب: باب فضل الأمة، والحاكم ٢/١٩٨ وصححه، وابن عدي في الكامل ٢/٥٧٣، والدارقطني ٤/١٧٠، والطبراني في المعجم الكبير ١١/١٣٤ و ٢/٩٧، والبيهقي ٧/٣٥٦، وابن حزم ٢/١٣٨، والعقيلي في الضعفاء الكبير ٤/١٤٥ وقد صححه جماعة كابن حبان والحاكم وابن رجب في جامع العلوم والحكم ٣/١٨٣، وضعفه جماعة منهم الإمام أحمد وابن أبي حاتم، ويظهر لي أن من ضعفه نظر إلى بعض أسانيده، ومن صححه نظر إلى جميعها وكونها يقوي بعضها بعضاً والله أعلم.

○ الدليل الثالث عشر :

إجماع الصحابة -رضوان الله عليهم- على عدم تأثيم المخطئ في المسائل التي عليها أدلة قاطعة[1].

ويدل على إجماعهم على ذلك صور كثيرة منها :

١ - أن جماعة استحلوا شرب الخمر على عهد عمر منهم قدامة بن مظعون[2] ورأوا أنها حلال لهم ومع ذلك لم يؤثمهم الصحابة حتى بينوا لهم خطأهم فتابوا ورجعوا[3].

وتحريم الخمر حكم قطعي.

٢ - أن امرأة على عهد عمر زنت فأقرت به فقال عثمان: إنها لتستهل به استهلال من لم يعلم أنه حرام فلما تبين ذلك للصحابة لم يؤثموها ولم يحدوها وإنما بينوا لها تحريم الزنا[4]، ولاشك أن استحلال الزنا خطأ قطعاً[5].

٣ - أن بعض الصحابة أدخل في القرآن دعاء القنوت[6]، وهذا خطأ قطعي بالإجماع ومع ذلك لم يؤثمه الصحابة[7].

---

١) الفصل ٢٩١/٣، الفتاوى ٥٢٤/١٢، ١٢٥/١٣، ٣٤٦/٢٣، منهاج السنة ٨٥/٥.

٢) أبو عمرو قدامة بن مظعون الجمحي: صحابي بدري هاجر الهجرتين ولي إمرة البحرين لعمر ثم عزله، توفي سنة ٣٦هـ.
انظر: (التاريخ الكبير ١٧٨/٧، الاستيعاب ٢٤٨/٣، سير أعلام النبلاء ١٦١/١، الإصابة ٢١٩/٣).

٣) رواه عبدالرزاق ٢٤١/٩، والبيهقي ٣١٦/٨، من فعل قدامة، كما رواه ابن أبي شيبة ٥٤٦/٩، وعبدالرزاق ٢٤٤/٩، والبيهقي ٣٢١/٨، وابن سعد ٥٦٠/٥ من فعل غيره ونسبه في كنز العمال ٤٧٧/٥ إلى النسائي ولم أجده في المجتبى.

٤) رواه البيهقي ٢٣٩/٨.

٥) منهاج السنة ٨٩/٥، الفتاوى ٢١٠/١٩.

٦) سنن البيهقي ٢١١/٢، المغني ٥٨٤/٢، الدر المنثور للسيوطي ٦٩٥/٨ - ٦٩٨، كنز العمال ٧٥/٨، إرواء الغليل ١٧٠/٢.

٧) الفصل ٢٩٧/٣، الدرة ص٤١٤، الفتاوى ٤٩٣/١٢، المسائل المشتركة ص٣٠٥.

○ الدليل الرابع عشر :

أنه لا دليل على تأثيم المخطئ المجتهد في القطعيات، وليس في الأدلة مايوجب أن يعذب الله من هذه الأمة مخطئاً على خطئه وإن عذب المخطئ من غير هذه الأمة[1].

○ الدليل الخامس عشر :

أنه لو أسلم في زماننا قوم في بعض الأطراف ولم يعلموا وجوب الحج أو لم يعلموا تحريم الخمر فإنه لا إثم عليهم باتفاق، وكذلك وقع الاتفاق فيمن نشأ بمكان جهل[2] فإذا ثبت بالاتفاق رفع الإثم في الجهل، فليكن الأمر كذلك في الخطأ.

○ الدليل السادس عشر :

أن بعض السلف أنكر شيئاً من القراءات مع ثبوتها قطعاً ومع ذلك لا يلحقهم إثم باتفاق لعدم علمهم بها[3].

○ الدليل السابع عشر :

أن المطلوب من المسلمين قصد الحق فإذا خاضوا في طلب الحق وقصدوا إلى تعظيم الله والحصول على رضاه لم يكلفوا بغير ذلك وعذروا على ماتوصلوا إليه لأن الله لا يكلف نفساً إلاّ وسعها[4].

وأجيب بأن المشركين قصدوا تعظيم الرب فقالوا : الله أعظم من أن

---

١) منهاج السنة ٨٨/٥، الفتاوى ٤٩٠/١٢.

٢) منهاج السنة ٩٠/٥، الفتاوى ٢١٠/١٩، و ٥٠١/٢٨، المغني للخبازي ص ٣٨٩، شرح مسلم للنووي ١٥٠/١، شرح نور الأنوار ٥١٩/٢.

٣) الفصل ٢٩٧/٣، الدرة ص٤١٤، الفتاوى ٤٩٣/١٢، المسائل المشتركة ص ٣٠٥.

٤) البرهان ١٣١٨/٢، الوصول ٣٣٩/٢.

نقصده بالعبادة مباشرة، ومع ذلك لاشك في كفرهم وكذلك اليهود والنصارى يزعمون أنهم ماقصدوا إلاّ رضا الله سبحانه ومع ذلك لا شك في كفرهم ولو جاز الاعتذار بعدم تحمل عقولهم لجاز عذراً لليهود والمجوس وهذا لا شك في بطلانه[1].

الترجيــح :

ومما سبق يتضح بطلان القول بعدم تأثيم الكفار المجتهدين الذين لم يتوصلوا إلى صحة الدين الإسلامي لكثرة الأدلة الدالة على بطلان هذا القول، إذ إن أدلة القول الأول متظاهرة في إبطاله.

فيبقى القول بتأثيم المجتهد المخطئ في القطعيات من المسلمين والقول بعدم تأثيمه وبعد تأمل الاقوال السابقة وترديد النظر في أدلتها يظهر لي أن نزاعهم لم يتوارد على محل واحد فمن أثبت التأثيم قال: هذه مسائل قطعية من أخطأ الصواب فيها فهو آثم، وذلك لأن المسألة وصلت للمكلف بدليل قطعي فلا عذر له عندما يخطئ، ومن نفى التأثيم عن المخطئ في القطعيات قال: إن الله لا يكلف نفساً إلاّ وسعها فكيف يطالب بشيء لا يعلمه؟ فعند الأولين أن المسائل لا تكون قطعية إلاّ إذا بلغت إلى الإنسان بطريق قطعي فإذا وصلته المسألة بطريق قطعي وخالف استحق الإثم وعند الآخرين أن المسائل تكون قطعية وإن لم يعلم بها المكلف.

أما إذا وصلت للمكلف بطريق قطعي ثم خالف الدليل فهم متفقون على أنه آثم.

قال ابن حزم: «من قامت عليه الحجة بحديث لا معارض له أو آية لا معارض لها أو برهان ضروري فتمادى على قوله المخالف للحق... في فتيا

---

1) البرهان ١٣١٩/٢، المنخول ص٤٥٢، الوصول ٣٤٠/٢.

في شيء من الفقه أو في اعتقاد فهو فاسق»[1].

وقال ابن قدامة: «ومن اعتقد حل شيء أجمع على تحريمه وظهر حكمه بين المسلمين وزالت الشبهة فيه للنصوص الواردة فيه... كفر.. وإن استحل قتل المعصومين وأخذ أموالهم بغير شبهة ولا تأويل فكذلك وإن كان بتأويل كالخوارج فقد ذكرنا أن أكثر الفقهاء لم يحكموا بكفرهم مع استحلالهم دماء المسلمين وأموالهم وفعلهم لذلك متقربين به إلى الله تعالى»[2].

وقال ابن تيمية: «الأحكام الشرعية التي نصبت عليها أدلة قاطعة معلومة ... إذا بلغت هذه الأدلة للمكلف بلاغاً يمكنه من اتباعها فخالفها تفريطاً في جنب الله وتعدياً لحدود الله فلا ريب أنه مخطئ آثم وأن هذا الفعل سبب لعقوبة الله في الدنيا والآخرة»[3].

---

١) الإحكام ٢/٧٠، وانظر منه: ٢/٥٩٢.

٢) المغني ١٢/٢٧٦.

٣) مجموع الفتاوى ١٩/١٤٢، وانظر: ١٢/٥٢٣.

الأحكام المترتبة على المخطئ في القطعيات

١ - تكفير المخطئ في القطعيات :

مسألة التكفير حصل فيها نزاع وخلاف بين علماء الأمة بالنسبة للمخطئ في القطعيات وأنا هنا أنقل من كلام ابن تيمية رأيه في سبب هذا الخلاف، قال -رحمه الله- : «وسبب هذا التنازع تعارض الأدلة فإنهم يرون أدلة توجب إلحاق أحكام الكفر بهم ثم إنهم يرون من الأعيان الذين قالوا تلك المقالات من قام به من الايمان ما يمتنع أن يكون كافراً فيتعارض عندهم الدليلان، وحقيقة الأمر أنهم أصابهم في ألفاظ العموم في كلام الأئمة... كلما رأوهم قالوا : من قال كذا فهو كافر اعتقد المستمع أن هذا اللفظ شامل لكل من قاله ولم يتدبروا أن التكفير له شروط وموانع قد تنتفي في حق المعين وأن تكفير المطلق لا يستلزم تكفير المعين إلاّ إذا وجدت الشروط وانتفت الموانع يبين هذا أن الإمام أحمد وعامة الأئمة الذين أطلقوا هذه العمومات لم يكفروا أكثر من تكلم بهذا الكلام بعينه»[١] .

ونظراً لأهمية البحث في المسألة مع كثرة كلام العلماء فيها وتعدد استدلالاتهم بحيث تستحق أن تفرد برسالة علمية مستقلة اكتفي بذكر أقوال العلماء في ضابط التكفير عند الخطأ في المسائل القطعية إجمالاً على ما يأتي :

أ - أن الخطأ في المسائل القطعيةالأصولية كفر مطلقاً[٢] .

ب - تكفير منكر القضايا الظاهرة المتواترة المجمع عليها[٣] .

ج - تكفير منكر ماعلم من الدين ضرورة[٤] .

---

١) الفتاوى ٤٨٧/١٢ - ٤٨٨ .

٢) البحر المحيط ٢٣٦/٦ و ٢٣٩ .

٣) المسودة ص ٤٦٠، الفتاوى ٥٦/٦ و ٩٠/٢٠ .

٤) شرح اللمع ١٠٤٥/٢، الفروق ١١٤/٤، شرح مختصر الروضة ٦٥٩/٣ .

د - تكفير منكر ما يرجع إلى معرفة الله ورسوله[1].

هـ - تكفير المخالف في القطعيات عناداً[2].

و - تكفير المكذب بما قد صح عنده أن الله تعالى قاله أو أن رسوله ﷺ قاله[3].

ز - تكفير الداعي إلى البدع[4].

ح - تكفير الجاحد غير المتأول بالقرآن[5].

وبعد أن نقلت هذه الضوابط أرى أنه يشترط لتكفير المخطئ في القطعيات من المسلمين شرطان:

الأول : أن يكون لدى المكلف قطع بالحكم الشرعي، فلا يكفي الظن لأن الكفر في اللغة هو الجحد والتغطية[6] قال تعالى: ﴿إِنَّا بِكُلٍّ كَافِرُونَ﴾[7] أي جاحدون[8] والجحد هو إنكار المعلوم، قال ابن فارس: «الجحود... ضد الإقرار ولا يكون إلاّ مع علم الجاحد به أنه صحيح قال الله تعالى: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ...﴾[9]»[10].

وذلك لأن من خالف كلام الله ورسوله مع قطعه بأنه كلامهما فهو في الحقيقة مكذب لله في خبره أو مكذب لرسوله وهذا موجب للكفر[11].

---

1) المستصفى ٣١/٤، البحر المحيط ٢٣٦/٦.
2) المستصفى ٣٥/٤.
3) الفصل ٢٩٢/٣ و ٣٠١.
4) شرح الكوكب المنير ٤٨٥/٤.
5) الفتاوى ٢٥٤/٢٠.
6) تهذيب اللغة (كفر) ١٩٩/١٠، الصحاح (كفر) ٨٠٧/٢.
7) سورة القصص آية رقم ٤٨.
8) الصحاح (كفر) ٨٠٧/٢.
9) سورة النمل آية رقم ١٤.
10) معجم مقاييس اللغة (جحد) ٤٢٦/١.
11) الفصل ٣٠٠/٣، شرح اللمع ١٠٤٥/٢، المستصفى ٣٢/٤، الفروق ١١٤/٤.

الثاني : أن يكون خطؤه عن غير تأويل سائغ أو كان له تأويل فوضح له وبين.

أما إن كان له تأويل مأخوذ من الشرع فلا يكفر حينئذ، يدل على ذلك إجماع الصحابة على ترك تكفير الخوارج مع كونهم استحلوا دماء المسلمين وقتالهم وما ذاك إلا لأن لهم تأويلاً سائغاً[1].

وقد ورد عن الصحابة فيمن استحل الخمر متأولاً أنه يوضح له فإن أقر بالتحريم وإلا قتل.

٢ - أحكام المبتدعة :

هناك مسائل فقهية تتعلق بالمبتدعة وهم مخطئون في مسائل قطعية لهم تأويل سائغ ومن تلك المسائل: الصلاة خلفهم[2]، والصلاة عليهم[3]، وقبول شهادتهم[4]، وثبوت الشفعة لهم[5]، وكفاءتهم لأهل السنة في النكاح[6]، وقبول روايتهم للحديث[7]، ونحو ذلك.

ومحصل أقوال العلماء في ذلك أربعة :

الأول : معاملتهم معاملة المسلمين الذين لم يخطئوا في القطعيات.

الثاني : معاملتهم معاملة الكفار في ذلك، وهذا بناء على القول بتكفيرهم.

الثالث : التفريق بين الداعي إلى البدعة وبين غيره؛ وهذا لأن الداعي قد اطلع على أدلة بدعته وما يقابلها من أدلة.

الرابع : معاملتهم معاملة الفساق.

---

١) مجموع الفتاوى ٢٠/٢٥٤، منهاج السنة ٥/٩٥.
٢) انظر: المغني ٣/١٧.
٣) انظر: المغني ٣/٥٠٧.
٤) انظر: المغني ١٤/١٤٨.
٥) انظر: المغني ٧/٥٢٥.
٦) انظر: المغني ٩/٣٩٧.
٧) انظر: الكفاية ص١٢٠.

المبحث السابع

حكم التقليد في القطعيات

التقليد في اللغة: التعليق[1] والتحمل واللزوم[2].

أما عن تعريف التقليد في الاصطلاح فقد اختلفت عبارات الأصوليين فيه وبعضها مشابه لبعض، وأكثر الأصوليين يقولون: «إنه قبول قول الغير من غير حجة»[3].

والقبول هو الرضا بالشيء وميل النفس إليه فيدخل في ذلك قبول المجتهدين لأقوال من سبقهم ورضاهم بها ولو مع عدم اعتقاد صحتها لأنها صادرة عن اجتهاد.

والتقليد ليس محصوراً بالقول، فالتقليد في الفعل تقليد في الاصطلاح.

ثم إن اتباع العامي للمجتهد منطلق من أدلة شرعية فلا يصدق عليه التعريف بأنه (من غير حجة).

والأولى أن يقال في تعريف التقليد اصطلاحاً: «التزام المكلف في حكم شرعي مذهب من ليس قوله حجة لذاته».

وبعد أن عرفنا معنى التقليد أذكر فيما يأتي حكمه في القطعيات، لقد اختلف العلماء في ذلك على أقوال عدة، أذكر منها مايأتي:

---

١) معجم مقاييس اللغة (قلد) ١٩/٥.

٢) لسان العرب (قلد) ٣٦٦/٣ - ٣٦٧.

٣) البرهان ١٣٥٧/٢، المستصفى ١٣٩/٤، التمهيد لأبي الخطاب ٣٩٥/٤، روضة الناظر ٣٨٢/٢، إرشاد الفحول ص ٢٦٥، المدخل لابن بدران ص٣٨٨.

▢ القول الأول :

أن التقليد في القطعيات غير جائز.

وإلى هذا ذهب الجماهير[1].

قال أبو إسحاق الشيرازي: «القطع لا يحصل بقول المقلد، فوجب أن لا يجوز فيه التقليد»[2].

وجاء في المسودة: «قال شيخنا: قال أحمد: إنه لايجوز التقليد فيما يطلب فيه الجزم ولا يثبت إلاّ بدليل قطعي»[3].

وقال ابن حزم: «التقليد مذموم في التوحيد فكيف مادونه»[4].

واستدلوا على ذلك بعدة أدلة أبرزها ما يأتي:

o الدليل الأول :

أن الله سبحانه وتعالى أمر بالتدبر والتفكر ومدح من كان كذلك، والأمر في الأصل للوجوب، وفي التقليد ترك للواجب فيحرم التقليد، يدل على الأمر بالتدبر ما يأتي:

قول الله تعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلُ﴾[5].

---

١) رسالة العكبري ص١٢٨، المعتمد ٣٦٥/٢، الإحكام لابن حزم ٢٩٢/٢، العدة ١٢١٧/٤، الفقيه والمتفقه ٦٦/٢ و ٦٨، اللمع ص٧١، شرح اللمع ١٠٠٧/٢ و ١٠٠٩، الغنية ص ١٩٧، التبصرة ص٤٠١، التمهيد ٣٩٦/٤، المحصول ٥٣٩/٢، روضة الناظر ١٠١٨/٣ و ١٠٢٠، الإحكام للآمدي ٢٢٩/٤، شرح تنقيح الفصول ص٤٣٠، شرح مختصر الروضة ٦٥٦/٣، شرح المنهاج ٨٤٩/٢، بيان المختصر ٣٥٢/٣، التقرير والتحبير ٤٤٣/٣، شرح الكوكب المنير ٥٣٣/٤.

٢) شرح اللمع ١٠٠٨/٢، في المطبوع: المعلل والتعليل بدل المقلد والتقليد، وهو خطأ.

٣) المسودة ص٤٥٨.

٤) الإحكام ٢٩٢/٢.

٥) سورة الروم آية رقم ٤٢.

وقوله: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ ...﴾[1].

وقوله: ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُوقِنِينَ، وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾[2].

ولما نزل قوله: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ﴾[3]... الآيات، قال النبي ﷺ: (ويل لمن قرأها ولم يتفكر فيها)[4]، فتوعد من ترك النظر والتفكر، فدل على وجوبه وتحريم التقليد وذلك في الأصول القطعية[5].

○ الدليل الثاني:

أن التقليد في القطعيات مذموم شرعاً، والذم يفيد التحريم يدل لذلك:

- قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ ❁ قَالَ أَوَلَوْ جِئْتُكُم بِأَهْدَى مِمَّا وَجَدتُّمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ﴾[6].
- وقوله سبحانه حكاية عن الكفار في معرض الذم: ﴿إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَا﴾[7].

---

١) سورة الأعراف آية رقم ١٨٥.

٢) سورة الذاريات الآيتان رقم ٢٠، ٢١.

٣) سورة آل عمران آية رقم ١٩٠.

٤) رواه ابن حبان ٩/٢ برقم ٦١٩ كتاب الرقائق: باب التوبة وصححه، وقال شعيب الأرناؤوط في تحقيقه لصحيح ابن حبان ٣٢٩/٢ برقم ٦٢٠: إسناده قوي.
وانظر: تفسير ابن كثير ٤٥٠/١، والدر المنثور ١١٠/٢.

٥) شرح اللمع ٩٢/١، التبصرة ص٤٠١، الإحكام للآمدي ٢٢٩/٤، شرح تنقيح الفصول ص٤٣١، الفتاوى ٥٦/٤، شرح الكوكب المنير ٥٣٧/٤.

٦) سورة الزخرف الآيتان رقم ٢٣ - ٢٤.

٧) سورة الأحزاب آية رقم ٦٧.

- وقال: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾[1].

- وقال: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا: حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾.[2].

ووجه الاستدلال واضح؛ لأن ذم التقليد وأهله يفيد تحريمه والمراد هاهنا القطعيات، لأن الظنيات يجوز التقليد فيها باتفاق[3].

وأجيب عن هذا الاستدلال: بأن الآيات إنما ذمت من قلد في باطل[4].

○ الدليل الثالث:

قول الله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا اتَّبِعُوا سَبِيلَنَا وَلْنَحْمِلْ خَطَايَاكُمْ، وَمَا هُم بِحَامِلِينَ مِنْ خَطَايَاهُم مِّن شَيْءٍ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾[5].

وجه الاستدلال: أنهم ضمنوا لهم حمل الخطايا عنهم إذا قلدوهم في القطعيات فأكذبهم الله تعالى، فدلنا ذلك على أن التقليد في القطيات مع التعهد بحمل الخطايا لا يغني شيئاً، فإذا كان المقلد لا ينتفع من التقليد في القطعيات مع ضمان المقلَد حمل الخطايا فكيف ينتفع من التقليد مع عدم ضمانه؟ فدلنا ذلك على أن التقليد في القطعيات لا ينتفع به صاحبه[6].

---

1) سورة البقرة آية رقم ١٧٠.

2) سورة المائدة آية رقم ١٠٤.

3) الفقيه والمتفقه ٦٦/٢، شرح اللمع ٩٣/١ و ١٠٠٧/٢، اللمع ص٧٠، التبصرة ص٤٠١، الغنية ص١٩٧، المحصول ٥٤٠/٢، الإحكام للآمدي ٢٣٠/٤، شرح تنقيح الفصول ص٤٣١، شرح المنهاج ٨٤٩/٢.

4) المسودة ص٤٦١، إعلام الموقعين ١٦٩/٢.

5) سورة العنكبوت آية رقم ١٢.

6) رسالة العكبري ص١٢٩، العدة ١٢١٨/٤، التمهيد ٣٩٦/٤.

o <u>الدليل الرابع</u> :

أنه يجب بالإجماع تحصيل القطع في القطعيات، والقطع لا يحصل بالتقليد لأن القطع هو التصديق الجازم الذي لا يقبل الشك وهذا لا يحصل بالتقليد لاحتمال كذب المقلد لأنه غير معصوم، والخطأ جائز عليه ولا دليل على إفادة التقليد للقطع لا من الضرورة ولا من النظر[1].

ويمكن أن يجاب بوجود كثير من الناس الذين يقطعون في بعض المسائل بأحد الأقوال فيها ولا طريق لهم إلى معرفة ذلك سوى التقليد.

o <u>الدليل الخامس</u> :

أن القطعيات يشترك الناس في العلم بها من جهة الضرورة فلا معنى للتقليد حينئذ[2].

وأجيب عن هذا بأن في أدلة بعض المسائل القطعية من الغموض ما يجعل فهمه خاصاً ببعض الناس دون بعض[3].

o <u>الدليل السادس</u> :

أن المقلد لا يخلو :

- إما أن يجوز الخطأ على من يقلده فهو شاك في صحة مذهبه والشك في القطعيات لا يصح.
- وإما أن يحيل الخطأ عليه فيطالب بالدليل ولا دليل.

---

1) المعتمد ٣٦٥/٢، التبصرة ص ٤٠١، المحصول ٥٣٩/٢، صفة الفتوى ص٥١، الإحكام للآمدي ٢٢٩/٤، تيسير التحرير ٢٤٣/٤، شرح الكوكب المنير ٥٣٧/٤، فواتح الرحموت ٤٠١/٢.

2) رسالة العكبري ص١٢٩، العدة ١٢١٨/٤، شرح اللمع ١٠٠٩/٢.

3) المسودة ص٤٦١، الإبهاج ٢٧٠/٣.

- وإن قال قلدته لقوله عن نفسه: إن أقواله حق فهذا يحتمل الكذب فكيف عرف صدقه؟

- وإن قال قلدته لقول غيره فما الدليل على صدق الآخر ؟

- وإن قال قلدته لسكون نفسي إليه: أنه صادق، فما الفرق حينئذ بينه وبين سكون أنفس النصارى واليهود المقلدين؟[1].

❑ القول الثاني :

وجوب التقليد في القطعيات.

نسب إلى الظاهرية[2] وقد أنكر هذه النسبة ابن أمير الحاج فقال بعد ذكره نسبة هذا القول لهم ولبعض أهل الحديث وللأئمة الأربعة: «وفيه نظر فإنه لم يحفظ عنهم وإنما توهم عنهم من نهيهم عن تعلم علم الكلام والاشتغال به، ولكن من تتبع حالهم علم أن نهيهم محمول على من خيف أن يزل فيه حيث لا يكون له قدم صدق في مسالك التحقيق فيقع في شك أو ريبة لا على من له قوة تامة وقدم صدق»[3].

فلما رأيت هذا الكلام رجعت إلى الإحكام لابن حزم لعلي أظفر له بكلام في هذه المسألة فوجدته يقول في الاستدلال على منع التقليد في الظنيات: «التقليد مذموم في التوحيد فكيف مادونه؟»[4].

قال ابن تيمية: «مثل أبي محمد وأمثاله لم يكن يستحل أن يتكلم في كثير من فروع الفقه بالتقليد؛ فكيف يجوز له التكلم في أصول الدين

---

1) الغنية ص١٩٧، المستصفى ٤/١٤٠، روضة الناظر ٣/١٠١٨، شرح مختصر الروضة ٣/٦٥٦.

2) شرح الكوكب المنير ٤/٥٣٦.

3) التقرير والتحبير ٣/٣٤٣.

4) الإحكام لابن حزم ٢/٢٩٢.

بالتقليد؟»[1].

وقد استدل لهذا القول بأدلة أبرزها ما يأتي :

○ الدليل الأول :

قول الله تعالى: ﴿مَا يُجَادِلُ فِي آيَاتِ اللَّهِ إِلَّا الَّذِينَ كَفَرُوا...﴾[2].

وجه الاستدلال: أن الله تعالى ذم الجدال في آياته وأخبر أنه من صفات الكفار، وترك التقليد في القطعيات يفتح باب الجدال في آيات الله وهو مذموم محرم وماكان ذريعة إلى الحرام فهو حرام، ومن ثم وجب التقليد[3].

وأجيب عن هذا الاستدلال بجوابين :

الأول : أن ترك التقليد لا يستلزم الجدال، وفرق بين الاستدلال وبين الجدال[4].

الثاني : أن المراد بالجدال في الآية الجدال بالباطل، بدليل قوله تعالى بعد ذلك: ﴿وَجَادَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ...﴾[5]، أما الجدال بالحق فإنه ممدوح ومأمور به بدليل قوله تعالى: ﴿وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾[6]، ولو كان الجدال بالحق منهياً عنه لما أمر به[7].

○ الدليل الثاني :

أن النبي ﷺ خرج ذات يوم والناس يتكلمون في القدر، فكأنما تفقأ

---

1) مجموع فتاوى ابن تيمية ١٥٤/٤ .
2) سورة غافر آية رقم ٤ .
3) المستصفى ١٤٣/٤، الإحكام للآمدي ٢٣٠/٤ .
4) البحر المحيط ٤٢/١، وانظر ص٤٤٠ من هذا البحث.
5) سورة غافر آية رقم ٥ .
6) سورة النحل آية رقم ١٢٥ .
7) المستصفى ١٤٤/٤، الإحكام للآمدي ٢٣١/٤ .

الرمان في وجهه من الغضب فقال لهم: (إنما هلك من كان قبلكم حين تنازعوا في هذا الأمر)[1].

وجه الاستدلال: أن النبي ﷺ نهاهم عن الجدال والخوض في مسألة قطعية وهي القدر، والاستدلال يفتح باب الجدال فكان محرماً فوجب ضده وهو التقليد[2].

وأجيب عن هذا بجوابين :

الأول : أن النبي ﷺ أوقفهم على الحق في هذه المسألة بطرق قطعية فنهاهم عن المماراة فيه.

الثاني : أنهم حديثو عهد بالإسلام فأراد النبي ﷺ منهم تقديم الأهم[3].

○ الدليل الثالث :

أن النبي ﷺ أمر باتباع الأكثر فقال: (عليكم بالسواد الأعظم)[4].

وقال: (من أراد منكم بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة فإن الشيطان مع الواحد وهو من الإثنين أبعد)[5].

---

١) رواه الترمذي ٣٨٦/٤ برقم ٢١٣٣ كتاب القدر: باب ماجاء في التشديد في الخوض في القدر، وابن ماجه ٣٣/١ برقم ٨٥ في المقدمة باب القدر، قال في الزوائد: إسناده صحيح ورجاله ثقات، ورواه أحمد ١٩٦/٢، وصححه الشيخ أحمد شاكر في تحقيقه للمسند ٢٠٠/١٠.

٢) المستصفى ١٤٣/٤، الإحكام للآمدي ٢٣٠/٤.

٣) المستصفى ١٤٤/٤.

٤) رواه ابن ماجه ١٣٠٣/٢ برقم ٣٩٥٠ كتاب الفتن: باب السواد الأعظم، والخطيب في الفقيه والمتفقه ١٦١/١، قال في زوائد ابن ماجه: في إسناده أبو خلف الأعمى... وهو ضعيف.

٥) رواه أحمد ١٨/١ والشافعي في الرسالة ص٤٧٤، والترمذي ٤٠٤/٤ برقم ٢١٦٥ كتاب الفتن: باب ماجاء في لزوم الجماعة وصححه، ورواه الحاكم ١١٤/١ وصححه ووافقه الذهبي.

وجه الاستدلال: أن أكثر الخلق والسواد الأعظم منهم على التقليد فوجب اتباعهم في ذلك[1].

وأجيب: بأن المراد في ذلك هو الاجتماع حين السفر، أو النهي عن الخروج على الإمام أو النهي عن مخالفة إجماع جميع الأمة وليس المراد التقليد[2].

كما أجيب بأن كون القول قد قال به الأكثر لا يدل ذلك على صحته، فإن أهل العقائد الضالة أكثر من أهل العقائد الصحيحة، ويظهر هذا جلياً في قول الله تعالى: ﴿وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ﴾[3]، وقوله: ﴿إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ﴾[4]، وقوله: ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ﴾[5]، وقوله: ﴿وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ﴾[6]، وقوله: ﴿وَأَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ﴾[7]، وحديث: (ستفترق هذه الأمة على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلاّ واحدة)، وحديث (طوبى للغرباء)[8]، ونحو ذلك[9].

ويمكن أن يجاب بأنه يلزم على هذا الاستدلال التوقف في كل مسألة حتى تتم معرفة قول أكثر الخلق وهذا من الحرج المنفي في شرعنا.

---

١) المستصفى ١٤٢/٤، الإحكام ٢٣٣/٤.
٢) المستصفى ١٤٢/٤.
٣) سورة الأنعام آية رقم ١١٦.
٤) سورة ص آية رقم ٢٤.
٥) سورة سبأ آية رقم ١٣.
٦) سورة غافر آية رقم ٥٩.
٧) سورة المؤمنون آية رقم ٧٠.
٨) رواه مسلم ١٣٠/١ برقم (١٤٥) كتاب الإيمان: باب بيان أن الإسلام بدأ غريباً، وسيعود غريباً، ورواه أحمد ٧٣/٤.
٩) المستصفى ١٤٢/٤، الإحكام ٢٣٣/٤.

○ الدليل الرابع :

أن الاستدلال في القطعيات مظنة الوقوع في الشبهات والضلال والاختلاف واضطراب الآراء وحلول الشكوك والأوهام المخلة بالإيمان فالاستدلال في القطعيات طريق غير آمن، بخلاف التقليد فيها فهو طريق السلامة فوجب التقليد[1].

وأجيب عن هذا الاستدلال بأمور :

الأول : أن المقلد إنما يسير على قول غيره واستدلال سواه، واطمئنان الإنسان إلى عمله واجتهاده أكثر من اطمئنانه عند اجتهاد غيره.

فالتقليد يلزم منه مايلزم من الاستدلال، بل التقليد يلزم منه محذور آخر وهو احتمال كذب مقلده بخلاف الناظر فإنه لا يكابر مع نفسه فيما وصل إليه ببحثه[2].

الثاني : أن كثيراً من اليهود والنصارى وغيرهم من الكفار مقلدة، ومع كونهم مقلدين إلاّ أنهم لم يسلموا من الضلال والوقوع في الشبهات والأوهام[3].

الثالث : أن من يختار التقليد مع الجهل خوفاً من الوقوع في الشبه مثله كمثل من يقتل نفسه عطشاً وجوعاً خوفاً من أن يغص بلقمة أو يشرق بشربة[4].

○ الدليل الخامس :

أن الصحابة -رضوان الله عليهم- لم ينقل عنهم النظر والجدال في

---

١) المستصفى ١٤٣/٤، ميزان الأصول ص٦٧٧، الإحكام للآمدي ٢٣١/٤، شرح مختصر الروضة ٦٥٨/٣، بيان المختصر ٣٥٦/٣، التقرير والتحبير ٣٤٤/٣.

٢) الإحكام ٢٣٣/٤، التقرير والتحبير ٣٤٤/٣.

٣) المستصفى ١٤٣/٤.

٤) المستصفى ١٤٣/٤.

المسائل القطعية ولم يثبت عنهم الأمر به، والصحابة لا يجتمعون على ترك الواجب إذ لو فعلوه لنقل عنهم الخوض فيه والمناظرة حوله كما نقل عنهم مثل ذلك في الظنيات، بل نقل ما كان من ذلك في القطعيات أولى فلا سبيل لهم لمعرفة الحق فيها إلا من طريق التقليد فدل على وجوبه [١].

ونوقش هذا الاستدلال بما يأتي :

١ - عدم التسليم بأن الصحابة لم يستدلوا للمسائل القطعية ولم ينظروا فيها بدلالة أنهم آمنوا وتوقف غيرهم، وليس هناك مايدعو لذلك إلا أنهم استدلوا في المسائل القطعية فقادهم الاستدلال إلى الإيمان[٢].

٢ - عدم نقل المناظرة بينهم في ذلك لعدم كثرته لأنهم أصحاب أذهان صافية وفطر سليمة وعقول مستقيمة ونصوص الشرع عندهم مقطوع بها ومن ثم لم تكثر المناظرة بينهم في ذلك والنقل من الشيء إنما يحصل إذا كثر[٣].

٣ - أن موارد الشبه ومنازع الأهواء بعيدة عن الصحابة ولذا لم يوجد بينهم اختلاف لقطعية النصوص ومن ثم لم تحصل بينهم مناظرات في ذلك[٤].

٤ - أن الاستدلال واقع من الصحابة، لأنهم التفتوا إلى الحوادث واستدلوا بها وأخذوا بموجب الأدلة القطعية، وليس المراد بالاستدلال تحرير القضايا وتقويمها على قواعد المنطق وأصوله[٥].

---

١) المحصول ٥٤٠/٢، الإحكام للآمدي ٢٣٠/٤، البحر المحيط ٢٧٧/٦، التقرير والتحبير ٣٤٣/٣.

٢) الإحكام للآمدي ٢٣٢/٤، التقرير والتحبير ٣٤٣/٣.

٣) التقرير والتحبير ٣٤٣/٣.

٤) الإحكام للآمدي ٢٣٢/٤، التقرير والتحبير ٣٤٣/٣.

٥) البحر المحيط ٢٧٧/٦، التقرير والتحبير ٣٤٣/٣.

❑ القول الثالث :

أن التقليد في القطعيات جائز، نسب للعنبري[1] واختاره بعض الشافعية[2] وبعض الحنابلة[3].

واختاره أبو الحسين البصري[4].

ونسب الرازي إلى كثير من الفقهاء القول بجوازه[5].

ونسبه ابن جزي إلى أكثر المحدثين وغيرهم[6].

قال صفي الدين: «التقليد في الأصول جائز عند أكثر السلف والفقهاء وبعض المتكلمين كالعنبري والحشوية والتعليمية»[7].

وقال ابن برهان: «فأما قواعد العقائد فلا يجب عليهم معرفة الأدلة فيها، بل إذا أتوا بالاعتقاد الصحيح كفى ذلك، وعليه جماعة السلف وأهل السنة من الخلف»[8].

واستدل أصحاب هذا القول بما يأتي :

o الدليل الأول :

عموم أدلة جواز التقليد ومنها :

قول الله تعالى : ﴿وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنصَارِ

---

١) الفقيه والمتفقه ٦٦/٢، شرح اللمع ١٠٠٧/٢، التبصرة ص٤٠١، بيان المختصر ٣٥٢/٣، التقرير والتحبير ٣٤٣/٣.

٢) المنخول ص٤٥٢، التمهيد ٣٩٦/٤، الوصول ٣٦٠/٢، المسودة ص٤٥٨، البحر المحيط ٢٧٧/٦، التقرير والتحبير ٣٤٣/٣، وانظر: إرشاد الفحول ص٢٦٦.

٣) المسودة ص٤٥٧، وانظر: شرح تنقيح الفصول ص٤٣٠.

٤) شرح العمد ٣٠٥/٢.

٥) المحصول ٥٣٩/٢.

٦) تقريب الوصول ص١٥٨.

٧) الفائق ٢١٣/٦.

٨) الوصول ٣٦٠/٢ - ٣٦١.

﴿وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُم بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾[1].

وقوله: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُوْلِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾[2].

○ الدليل الثاني :

أن النبي ﷺ والصحابة والتابعين لا ينكرون على العوام -وهم أكثر الخلق- تقليدهم في مسائل القطعيات وترك الاستدلال فيها، فإن الأعرابي الجلف العامي كان يحضر إليهم ويتكلم بكلمتي الشهادة ومع ذلك كانوا لاينكرون عليه وما هذا إلا التقليد، ولم يكونوا يأمرونهم بالاستدلال[3].

وأجيب عن هذا الاستدلال بما يأتي :

أ - أن العوام لديهم استدلال في ذلك من جهة الجملة إذ إن هذا حاصل بأدنى التفات إلى الحوادث، وليس المراد تحرير القضايا على قواعد المنطق المستحدثة حتى قال الأعرابي الجلف: البعرة تدل على البعير والأثر يدل على المسير، فسماء ذات أبراج وأرض ذات فجاج أما يدلان على اللطيف الخبير[4]، ومن أصغى إلى العامة في الأسواق سمع من تقرير الأدلة في ذلك الشيء الكثير[5].

ب - أن عدم الإنكار إنما هو في أوائل الإسلام أما بعد تقرر الشرائع فلا[6].

---

١) سورة التوبة آية رقم ١٠٠.

٢) سورة النساء آية رقم ٨٣.

٣) شرح العمد ٣١٥/٢، المحصول ٥٣٩/٢، الإحكام للآمدي ٢٣٠/٤، شرح تنقيح الفصول ص٤٣١، بيان المختصر ٣٥٤/٣، الإبهاج ٢٧٠/٣، البحر المحيط ٢٧٧/٦.

٤) ذكره ابن كثير ٦١/١.

٥) التمهيد ٣٩٧/٤، الإحكام ٢٣٣/٤، بيان المختصر ٣٥٦/٣، التقرير والتحبير ٣٤٣/٣.

٦) شرح تنقيح الفصول ص٤٣١.

○ الدليل الثالث :

أن من أدلة القطعيات مافيه غموض وخفاء لايمكن الاطلاع عليه إلاّ بعد ممارسة شديدة لا تتهيأ لكثير من العامة فتكليفهم بالاستدلال للقطعيات تكليف بمحال ومشقة منفية[1].

ويمكن أن يجاب بعدم غموض الأدلة، بل هي قطعية واضحة للجميع، وليس المراد تحريرها على قواعد المنطق.

○ الدليل الرابع :

قياس القطعيات على الظنيات في جواز التقليد فيهما بجامع أن العبد مكلف بهما[2].

وأجيب بأن الأدلة القاطعة تحمل الطبع السليم على الإذعان لها بخلاف التي أدلتها ظنون تضطرب بحسب الأذهان فكان تحصيل الاستدلال بها محتاجاً إلى الانقطاع عن الاشتغال بغيرها[3].

وجواب آخر أن الظنيات المطلوب فيها الظن وهو يحصل بالتقليد والقطعيات المطلوب فيها القطع وهو لا يحصل بالتقليد[4].

○ الدليل الخامس :

أن العامي لا يتمكن من معرفة الحق بأدلته لأنه يعجز عن إنزال الأدلة مراتبها، فإذا تعذر عليه معرفة الحق بنفسه لم يبق إلاّ التقليد[5].

وأجيب بأن القطعيات أدلتها قاطعة يشترك الناس في معرفتها بالدليل

---

١) المسودة ص٤٦١، الإبهاج ٣/٢٧٠.

٢) شرح اللمع ٢/١٠٠٨، التبصرة ص٤٠٢، الإحكام ٤/٢٣١.

٣) الإبهاج ٣/٢٧٠، وانظر: شرح اللمع ٢/١٠٠٩، التبصرة ص٤٠٢.

٤) شرح اللمع ٢/١٠٠٩، الإحكام ٤/٢٣٤.

٥) التمهيد ٤/٣٩٧.

فلم يصح التقليد فيها[1].

❑ القول الرابع :

منع التقليد في التوحيد والرسالة دون باقي المسائل القطعية.

وإلى هذا ذهب بعض الحنابلة[2].

ويستدل لمذهبهم بما يأتي :

o الدليل الأول :

قول النبي ﷺ : (إن الكافر إذا وضع في قبره أتاه ملك فينتهره فيقول له : ماكنت تعبد؟ فيقول : لا أدري، فيقال له : لا دريت ولا تليت. فيقال له : فما كنت تقول في هذا الرجل؟ فيقول: كنت أقول ما يقول الناس، فيضربه بمطراق من حديد بين أذنيه، فيصيح صيحة يسمعها الخلق غير الثقلين)[3].

وجه الاستدلال: أن النبي ﷺ ذم التقليد في هذه الأمور وحدها[4].

وقد يجاب عن ذلك بأن المراد بالحديث من قلد في الباطل بدليل أن المؤمن يقول: كنت أعبد الله وهذا الرجل رسول الله. فلا يُسأل: هل أخذت هذا عن اجتهاد أو أنك مقلد فيه؟

o الدليل الثاني :

أن التوحيد والرسالة هما ركنا الإسلام وفاتحة الدعوة وعاصمة الدم ومناط النجاة والفوز ومن ثم وجب القطع فيها وتحصيل اليقين، وهذا الأمر

---

١) التمهيد ٣٩٧/٤.

٢) المسودة ص٤٦٠، شرح الكوكب المنير ٥٣٤/٤ - ٥٣٥.

٣) رواه أبو داود ٦١/١٣ برقم ٤٧٣٦ كتاب السنة: باب المسألة في القبر، وعذاب القبر، ورواه أحمد ٢٣٣/٣، وأصل الحديث مع ذكر الرسالة دون التوحيد رواه البخاري ١٢٣/٢ برقم ١٣٧٤، كتاب الجنائز باب ماجاء في عذاب القبر، ورواه أحمد ١٢٦/٣.

٤) انظر الاستدلال بالحديث في مسائل التقليد في: الإحكام لابن حزم ٢٩٢/٢.

لا يحصل بالتقليد[1] .

○ الدليل الثالث :

أن تكليف عموم الناس إدراك جميع المسائل القطعية بأدلتها وتحصيل الاجتهاد في ذلك قريب من تكليفهم به في الظنيات[2] .

○ الدليل الرابع :

أن المسائل القطعية غير مسألتي التوحيد والرسالة لا يجب الايمان بها ابتداء، ولذا جاز التقليد فيها كالظنيات[3] .

❏ القول الخامس :

التوقف اختاره بعض الشافعية .[4]

قال البيضاوي عن التقليد: «إنما يجوز في الفروع، وقد اختلف في الأصول ولنا فيه نظر»[5] .

وذلك لاشتباه الأدلة عليه[6] .

والقول بالتوقف في هذه المسألة لا يعول عليه، لأن هناك أعمالاً تترتب على هذه المسألة من الإقدام على التقليد أو تركه فكيف يعمل المتوقف حينئذ ؟

وإذا اشتبهت الأدلة على واحد من العلماء فليس ذلك دليلاً على اشتباه

---

١) المسودة ص٤٦٠ .
٢) المسودة ص٤٦٠ .
٣) المنخول ص٤٥٢ .
٤) شرح المنهاج ٨٤٩/٢، الإبهاج ٢٧٣/٣ .
٥) منهاج الوصول ص ١٧٩ .
٦) الإبهاج ٢٧٣/٣ .

الأدلة في نفس الأمر.

الترجيـــح :

قبل الترجيح في هذه المسألة أحب أن أشير إلى أمرين :

الأول : أن بعض العلماء إنما منع التقليد في القطعيات ومنع الاجتهاد أيضاً فيها؛ لأنه يرى أن هناك طرقاً أخرى يتم تحصيل القطعيات بها سواء الفطرة أو الكشف أو غير ذلك.

وقد يكون مرادهم بمنع الاجتهاد في القطعيات عدم الخوض في مباحثها على طرق المتكلمين المنطقية لأنها من وضع البشر فلا يؤمن من وقوع الزلل فيها، ومرادهم بمنع التقليد في القطعيات عدم اتباع أقوال الناس المجردة بل الواجب اتباع الأدلة الشرعية في ذلك.

الثاني : أن الشوكاني شدد النكير على من منع التقليد في القطعيات، مع أنه شدد النكير أيضاً على من أجاز التقليد في الظنيات[1] وظاهر هذا فيه نوع تعارض.

وأنا أرجع ذلك إلى حرصه -رحمه الله- ورغبته في تمسك الخلق بنصوص الشرع فإنه ظن في مسألة منع التقليد في القطعيات أن المانعين يطالبون بالتعويل على الأدلة العقلية فيفهم من ذلك ترك نصوص الشرع لها ولذا شدد النكير على من منع التقليد في القطعيات، أما التقليد في الظنيات فحقيقته اتباع كلام العلماء دون البحث عن الدليل وعنده أن في هذا الأمر تركاً للنصوص الشرعية ومن هنا منعه.

---

١) إرشاد الفحول ص٢٦٧.

والراجح عندي القول بجواز التقليد في القطعيات إذ ليس فيه إفراط ولا تفريط فهو أوسط الأقوال وأعدلها، وهو الذي يتمشى مع واقع الأمة الإسلامية في عصور مديدة إذ ما من عصر إلاّ وفيه من قلد في القطعيات ولم ينكر عليه أحد في ذلك، والبحث النظري غير البحث التطبيقي، ثم إن المطلوب تحصيل العلم واليقين فبأي طريق حصل تم مطلوب الشرع وتحقق مراده.

ثمرات الخلاف في حكم التقليد في القطعيات

مما ينبني على مسألة حكم التقليد في القطعيات تأثيم المقلدين فيها[1]، فعلى القول بتحريم التقليد فالمقلد آثم لتركه النظر فيها واعتماده على التقليد[2]، وعلى الأقوال الأخرى فإن المقلد لا إثم عليه.

وعلى القول بتحريم التقليد في القطعيات وإثم المقلد فيها، هل يصح إيمان المقلد فيها؟

ذهب الجماهير إلى صحة إيمان المقلد[3]، وذهب بعض المعتزلة إلى عدم صحة إيمانه[4]، ونسب إلى الأشعري[5] القول بعدم صحة إيمان المقلد[6]، وقد وقف العلماء مما نسب له مواقف شتى، تتمثل في الآتي:

الأول: إثبات النسبة له، مع اختيار قوله في ذلك[7].

الثاني: إثبات النسبة له، مع التشنيع عليه في ذلك[8] لأنه يلزم عليه تكفير العوام، وهم غالب المسلمين.

---

١) المسودة ص٤٦١، سلم الوصول ٥٩٩/٤.

٢) أصول الدين لعبدالقاهر البغدادي ص٢٥٤، تيسير التحرير ٢٤٣/٤.

٣) ميزان الأصول ص٦٧٦، تيسير التحرير ٢٤٣/٤، الدرر السنية ١٦٩/٢، مجموعة الرسائل والمسائل النجدية ٦٥١/١.

٤) أصول الدين ص٢٥٥، جمع الجوامع ٤٤٦/٢، حاشية المطيعي ٢٦٥/٤.

٥) أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق الأشعري: متكلم اشتهر بالرد على المعتزلة، ولد سنة ٢٧٠هـ بالبصرة، وتوفي سنة ٣٢٤هـ ببغداد.
من مؤلفاته: «الإبانة عن أصول الديانة»، و «مقالات الإسلاميين».
انظر: (تاريخ بغداد ٣٤٦/١١، سير أعلام النبلاء ٨٥/١٥، طبقات الشافعية لابن السبكي ٧٢/١، الديباج المذهب ٩٤/٢، الجواهر المضية ٥٤٤/٣).

٦) أصول الدين ص ٢٥٥، تحفة المريد ص٣٤، حاشية المطيعي ٥٩٨/٤، وانظر: جمع الجوامع ٤٤٥/٢، والبحر المحيط ٢٧٨/٦.

٧) أصول الدين ص ٢٥٥.

٨) جمع الجوامع ٤٤٥/٢، البحر المحيط ٢٨٨/٦، إرشاد الفحول ص٢٦٦.

الثالث : إنكار نسبة هذا القول إليه[1]. وقد رد الإنكار بأن نسبة القول إليه مشتهرة[2].

الرابع : أوّل بعضهم ذلك بأن مراده نفي إيمان المقلد الشاك دون الجازم[3]. وَرُدَّ بأن الخلاف فيمن كان اعتقاده جازماً، أما الشاك فمتفق على عدم صحة إيمانه[4].

وحُصر الخلاف هنا في أحكام الآخرة وفيما عند الله، أما أحكام الدنيا فيكفي فيها الإقرار بالشهادتين[5].

---

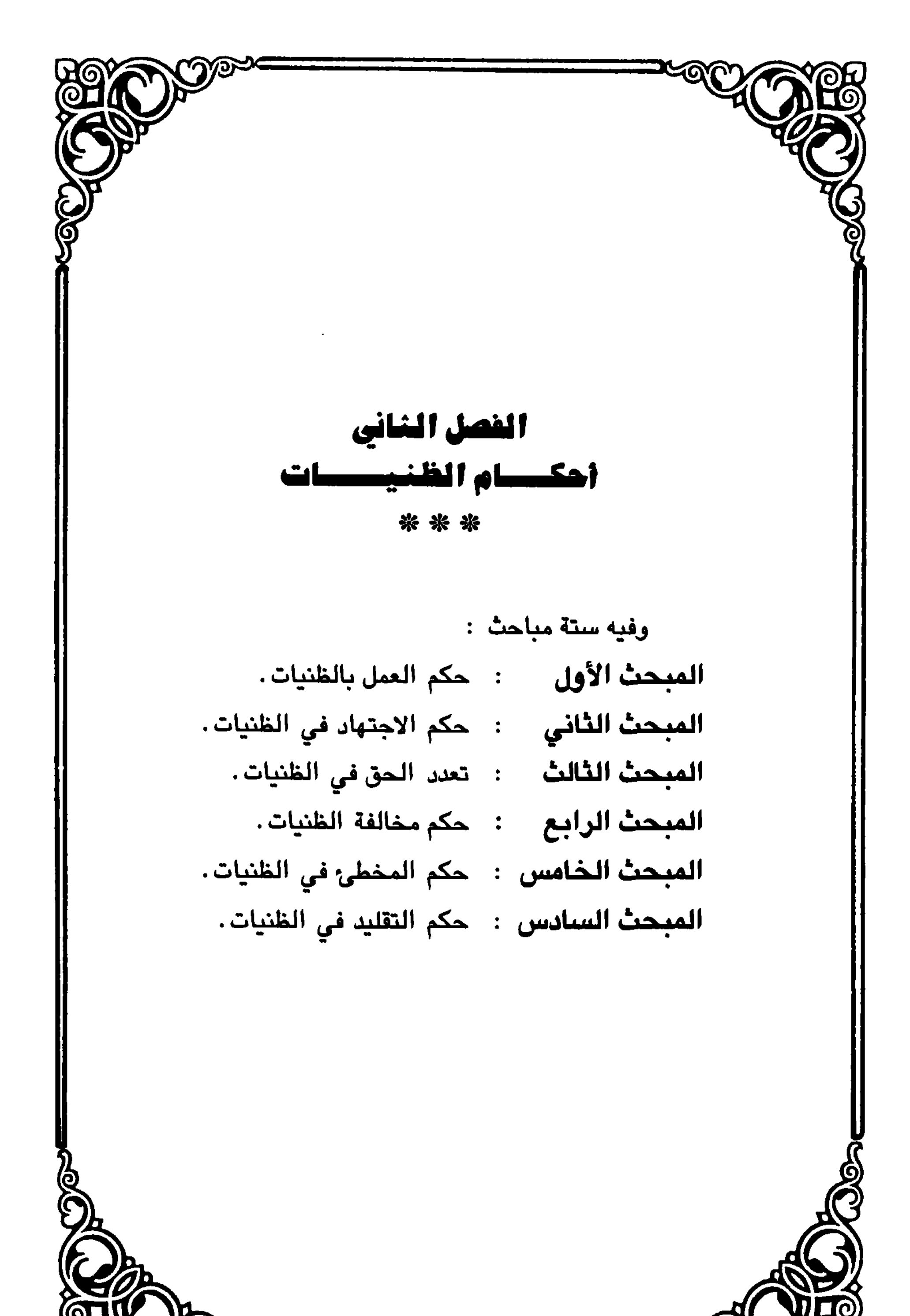
1) جمع الجوامع ٤٤٥/٢، البحر المحيط ٢٧٨/٦، لوامع الأنوار البهية ٢٦٩/١، حاشية المطيعي ٥٩٩/٤، إرشاد الفحول ص٢٦٧.

2) جمع الجوامع ٤٤٥/٢، البحر المحيط ٢٧٨/٦.

3) جمع الجوامع ٤٤٥/٢، البحر المحيط ٢٨٩/٦، حاشية المطيعي ٥٩٩/٤.

4) تحفة المريد ص ٣٥.

5) شرح المحلي على جمع الجوامع ٤٤٦/٢، تحفة المريد ص٣٦.



الفصل الثاني
أحكـــام الظنيـــات

* * *

وفيه ستة مباحث :

المبحث الأول : حكم العمل بالظنيات.

المبحث الثاني : حكم الاجتهاد في الظنيات.

المبحث الثالث : تعدد الحق في الظنيات.

المبحث الرابع : حكم مخالفة الظنيات.

المبحث الخامس : حكم المخطئ في الظنيات.

المبحث السادس : حكم التقليد في الظنيات.

المبحث الأول
حكم العمل بالظنيات

هل يمكن أن يوجد في الشريعة ماهو مظنون؟ بحيث إن الشريعة تأمرنا بالعمل بأمر ظني، اختلف العلماء في هذه المسألة على ثلاثة أقوال:

❑ القول الأول:

وجوب العمل بالظن.

قال الجصاص: «هذه الضروب من الاجتهاد كلفنا فيه الحكم بما يؤدي إليه غالب الظن»[1].

وقال أبو يعلى: «والظن طريق للحكم إذا كان عن أمارة مقتضية للظن»[2].

وقال الشيرازي: «لا يمتنع أن يجوز الحكم بغلبة الظن وإن أمكن الرجوع إلى العلم»[3].

وقال السرخسي: «وبالاتفاق علم اليقين ليس بشرط لوجوب العمل»[4].

وقال السمعاني: «الأحكام تثبت بغالب الظن»[5].

ومن أدلة هذا القول ما يأتي:

---

1) الفصول ص ٥٩، وانظر منه: ١٦٤/١ و ١٦/٢ و ٣٠/٢.

2) العدة ٨٣/١. وانظر منه: ٨٧٢/٣ و ١٥٩٣/٥.

3) شرح اللمع ١٠٩٠/٢ وانظر: التبصرة ص٣٤٠ و ص٥٢٠.

4) أصول السرخسي ١٤١/٢.

5) قواطع الأدلة ٥٠٣/٢، واختاره الرازي في المحصول ٥٥٠/٢، وابن قدامة في روضة الناظر ٦١١/٢ و ٨٨٦/٣ والنسفي في كشف الأسرار ١٧/٢ و ٣٠، والطوفي في شرح مختصر الروضة ٣٢٧/١، والشاطبي في الموافقات ٣٣٩/١، وابن اللحام في القواعد والفوائد الأصولية ص٤.

○ الدليل الأول :

قول الله تعالى: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَن يَتَرَاجَعَا إِن ظَنَّا أَن يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ﴾[1].

فهذا حكم شرعي أحاله الله على ظن المكلف مما يدل على أن الظن معمول به شرعاً[2].

○ الدليل الثاني :

قول الله تعالى: ﴿لَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنفُسِهِمْ خَيْرًا﴾[3].

فحض الله المؤمنين على ظن الخير بأنفسهم، مما يدل على أن الظن معمول به شرعاً.

○ الدليل الثالث :

قول النبي ﷺ: (ما أظن أن فلاناً وفلاناً يعرفان من ديننا شيئاً)[4].

مما يدل على أن النبي ﷺ اعتبر الظن، ومن هنا بوّب عليه البخاري بقوله: باب مايكون من الظن[5].

○ الدليل الرابع :

ماورد أن رجلاً استكره امرأة على الزنا فانطلق عصابة من المهاجرين فأخذوا الرجل الذي ظنت أنه وقع عليها وأتوها فقالت: نعم هو، فأتوا به

---

١) سورة البقرة آية رقم ٢٣٠.

٢) الأصول والفروع ص٢١٠.

٣) سورة النور آية رقم ١٢.

٤) رواه البخاري ٢٤/٨ برقم ٦٠٦٧، كتاب الأدب: باب مايكون من الظن.

٥) صحيح البخاري ٢٣/٨.

رسول الله ﷺ فلما أمر به ليرجم قام صاحبها الذي وقع عليها فقال: يارسول الله أنا صاحبها، فقال لها: « اذهبي فقد غفر الله لكِ» وقال للرجل قولاً حسناً، وقال للرجل الذي وقع عليها: « ارجموه »[1].

فعمل النبي ﷺ بظن المرأة، مما يدل على أن الظن معمول به في الشرع[2].

○ الدليل الخامس :

قول النبي ﷺ: (قال الله تعالى: أنا عند ظن عبدي بي)[3].

فأجاز العمل بالظن، بل أمر بتحسين الظن، مما يدل على أن للظن وجوداً في الشريعة.

○ الدليل السادس :

قول النبي ﷺ: (إنكم تختصمون إليّ؛ وإنما أنا بشر ولعل أحدكم أن يكون ألحن بحجته من الآخر فأقضي له على نحو مما أسمع؛ فمن قضيت له من حق أخيه؛ فلا يأخذه فإنما أقطع له قطعة من نار)[4].

فبين أن القضاء يكون على حسب مايسمع القاضي من الخصوم مما هو ظني، وأن عمله ﷺ على ذلك، مما يدل على أن الظن معمول به في الشرع،

---

١) رواه أبو داود ٢٨/١٢ برقم ٤٣٦٩ كتاب الحدود: باب في صاحب الحد يجيء فيقر؛ والترمذي ٤٥/٤ برقم ١٤٥٤ كتاب الحدود: باب ماجاء في المرأة إذا استكرهت على الزنا وصححه.

٢) انظر: رسالة الأصول والفروع ص٢١١.

٣) رواه البخاري ١٤٨/٩ برقم ٧٤٠٥ كتاب التوحيد: باب قول الله ﴿ويحذركم الله نفسه﴾، ومسلم ٢١٠٢/٤ برقم ٢٦٧٥ كتاب التوبة: باب في الحض على التوبة والفرح بها .

٤) رواه البخاري ٨٦/٩ برقم ٧١٦٩ كتاب الأحكام: باب موعظة الإمام للخصوم، ومسلم ١٣٣٧/٣ برقم ١٧١٣ كتاب الأقضية: باب الحكم بالظاهر واللحن بالحجة .

فكان ﷺ إنما يحكم بالظن الحاصل عن البينة، إذ لو كان مقطوعاً به لما كان المحكوم به قطعة من النار)[1].

○ الدليل السابع :

قول النبي ﷺ : (إذا كنت في صلاة فشككت في ثلاث أو أربع وأكثر ظنك أربع تشهدت ثم سجدت سجدتين وأنت جالس قبل أن تسلم) الحديث[2].

فاعتبر العمل بالظن في أشرف العبادات وهو الصلاة[3].

○ الدليل الثامن :

أن الله تعالى أمرنا بالحكم بما شهد به العدول في إباحة الدماء المحرمة والأموال المحترمة والفروج المحصنة مع أن الأمر قد يكون على خلاف ذلك وعلى ذلك حصل الإجماع وهذا من الحكم بالظن[4].

❑ القول الثاني :

عدم جواز العمل بالظن إلاّ عند تعذر القطع.

فقال الشاشي: «وغلبة الظن في الشرع توجب العمل عند انعدام مافوقها من الدليل»[5].

وقال أبو الحسين البصري: «الظن إنما يكون له حكم ويحسن ورود

---

١) حاشية الصنعاني على المحلى ٧١/١.

٢) رواه أبو داود ٢٣٨/٣ برقم ١٠٢٤ كتاب الصلاة باب من قال يتم على أكثر ظنه والإمام أحمد ٤٢٩/١ والبيهقي ٣٣٦/٢ و ٣٥٦. قال البيهقي: «هذا غير قوي ومختلف في رفعه ومتنه»

٣) حاشية الصنعاني على المحلى ٧١/١.

٤) الفصول ١٦٦/١ و ص٧٧، شرح تنقيح الفصول ص١٥٦، شرح مختصر الروضة ٣٢٧/١.

٥) أصول الشاشي ص٣٣٨.

التعبد به في الأمر الذي لا يكون إلى العلم به سبيل»[1].

وقال: «المرء إنما كلف الظن إذا تعذر عليه العلم»[2].

وقال الباجي: «لم يؤمر بالرجوع إلى أخبار الآحاد إلا مع عدم العلم»[3].

وقال أبو الخطاب: «إنما يكلف الظن فيما يتعذر عليه فيه العلم»[4].

واستدلوا على ذلك بأن العاقل لا يحسن منه العمل بالظن في أمر يتمكن من القطع به فيما يتعلق بمصالحه ومضاره[5].

وبأن الأصل في التكاليف أن ينحصر العمل بما هو مقطوع به، استثني من ذلك العمل بالظن فيما لا نستطيع فيه تحصيل القطع، فيبقى ما أمكن فيه القطع على منع العمل فيه بالظن[6].

وقد يستدل لهم بقوله تعالى: ﴿اجْتَنِبُوا كَثِيراً مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾[7]، فالمنهي عنه من الظن هو ما نستطيع فيه تحصيل القطع، ومالم نستطع فيه ذلك لايقع في النهي.

واعترض على هذا القول بما يأتي:

١ - أن النبي ﷺ لو كان حاضراً فروى غيره حديثاً عنه جاز للحاضرين أن يعملوا بخبره، وهذا عمل بغالب الظن مع القدرة على القطع واليقين بالرجوع للنبي ﷺ[8].

ولكن قد يجاب عن ذلك بعدم التسليم في إفادة هذا الخبر للظن

---

١) شرح العمد ٢/٢٤٨.
٢) المعتمد ٢/٣٩٩.
٣) إحكام الفصول ص٦٤٦.
٤) التمهيد ٤/٣٠٩، وانظر: ٣/٣٩٨.
٥) شرح العمد ٢/٢٤٨.
٦) المعتمد ٢/٣٩٩، شرح تنقيح الفصول ص١٥٦.
٧) سورة الحجرات آية رقم ١٢.
٨) العدة ٥/١٥٩٣.

المجرد بل قد يفيد العلم.

٢ - أن النبي ﷺ كان يحكم بشهادة الشهود وهي ظنية مع إمكان انتظاره نزول الوحي الذي لا ريب فيه[١].

❑ القول الثالث :

عدم جواز العمل بالظن في أحكام الشريعة، ولا يصح لنا العمل بالظن فيما يتعلق بشرع الله.

قال ابن حزم: «وحرم القول في دينه بالظن وحرم تعالى أن نقول عليه إلا بعلم»[٢].

وقال: «لايحل الحكم بالظن أصلاً»[٣].

وكان مما استدلوا به على ذلك ما يأتي:

○ الدليل الأول :

أن الظن من شأن أهل الكفر لا من شأن أهل الإسلام، قال تعالى: ﴿بَلْ ظَنَنتُمْ أَن لَّن يَنقَلِبَ الرَّسُولُ وَالْمُؤْمِنُونَ إِلَىٰ أَهْلِيهِمْ أَبَداً...﴾[٤]، وقال: ﴿وَظَنَنتُمْ ظَنَّ السَّوْءِ وَكُنتُمْ قَوْماً بُوراً﴾[٥]، ﴿وَلَكِن ظَنَنتُمْ أَنَّ اللَّهَ لَا يَعْلَمُ كَثِيراً مِّمَّا تَعْمَلُونَ﴾[٦]، ﴿وَذَلِكُمْ ظَنُّكُمُ الَّذِي ظَنَنتُم بِرَبِّكُمْ أَرْدَاكُمْ فَأَصْبَحْتُم مِّنَ الْخَاسِرِينَ﴾[٧]، ﴿وَإِذْ زَاغَتِ الْأَبْصَارُ وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ وَتَظُنُّونَ بِاللَّهِ الظُّنُونَا﴾[٨].

---

١) الإحكام للآمدي ١/١٨٠.
٢) الإحكام ١/١١٨.
٣) المحلى ١/٧١، وانظر: الإحكام ٢/١٨٩.
٤) سورة الفتح آية رقم ١٢.
٥) سورة الفتح آية رقم ١٢.
٦) سورة فصلت آية رقم ٢٢.
٧) سورة فصلت آية رقم ٢٣.
٨) سورة الأحزاب آية رقم ١٠.

○ الدليل الثاني :

أن الله ذم الذين يتبعون الظن؛ قال سبحانه: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنفُسُ﴾[1]، وقال سبحانه: ﴿قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ﴾[2]، وذم سبحانه قوماً لقولهم: ﴿إِن نَّظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ﴾[3].

○ الدليل الثالث :

أننا منهيون عن اتباع الظن، قال تعالى: ﴿اجْتَنِبُوا كَثِيراً مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾[4]، وقال النبي ﷺ: (إياكم والظن فإن الظن أكذب الحديث)[5].

○ الدليل الرابع :

أن الله نهانا عن القول عليه بلا علم؛ قال سبحانه: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ﴾ إلى قوله: ﴿وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[6] وقال سبحانه: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾[7]، وقال: ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ۞ إِنَّمَا يَأْمُرُكُم بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[8] ونحو ذلك من

---

١) سورة النجم آية رقم ٢٣.
٢) سورة الأنعام آية رقم ١٤٨.
٣) سورة الجاثية آية رقم ٣٢.
٤) سورة الحجرات آية رقم ١٢.
٥) رواه البخاري ٢٤/٧ برقم ٥١٤٣ كتاب النكاح: باب لا يخطب على خطبة أخيه حتى ينكح أو يدع، ومسلم ١٩٨٥/٤ برقم ٢٥٦٣ كتاب البر والصلة والآداب: باب تحريم الظن والتجسس والتنافس والتناجش ونحوها.
٦) سورة الاعراف آية رقم ٣٣.
٧) سورة الإسراء آية رقم ٣٦.
٨) سورة البقرة آية رقم ١٦٩.

الآيات[1].

وقد أجيب عن ذلك بما يأتي :

١ - أن الظن المنهي عن اتباعه خاص بالظن الذي لا دليل عليه[2]. والظن في هذه الآيات مطلق فيحمل على الظن الكاذب جمعاً بين الأدلة[3].

٢ - أن العمل بالظن الغالب حسب الاصطلاح يسمى في اللغة علماً وعلى ذلك جرت ألفاظ الكتاب والسنة؛ قال تعالى: ﴿وَمَا شَهِدْنَا إِلَّا بِمَا عَلِمْنَا...﴾ [4]. وإنما كان ذلك سماعاً من مخبر أخبرهم، وقال سبحانه: ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ...﴾[5]؛ وهذا إنما يكون بالاعتماد على الظاهر[6]. وقال: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْراً﴾[7] ونحو ذلك من الآيات[8].

٣ - أن الظن الراجح ملحق بالعلم في وجوب العمل به، ولا يصدق على من قال به أنه اتبع ما ليس له به علم[9].

٤ - المراد بالظن المذموم ما كان تخميناً وحدساً، أما الظن الواقع بطريق صحيح فهو يجري مجرى العلم.[10].

ومن خلال ذلك يظهر أن الشرع قد أوجب على المكلف العمل بالظن حسب المعنى الاصطلاحي لا اللغوي.

---

١) المحلى ٧١/١، الإحكام ١١٨/١، الحديث حجة بنفسه للألباني ص٥٢.

٢) العدة ٨٧٤/٣.

٣) نفائس الأصول ق٣ ص٣٢١.

٤) سورة يوسف آية رقم ٨١.

٥) سورة الممتحنة آية رقم ١٠.

٦) أصول السرخسي ٣٢٦/١.

٧) سورة النور آية رقم ٣٣.

٨) الفصول ٩٠/٣، كشف الأسرار للنسفي ١٩/٢.

٩) ميزان الأصول ص ٤٥٠ و ٤٥٢.

١٠) العدة ١٣١٤/٤، إحكام الفصول ص٥٢٩، التبصرة ص٤٣١، شرح اللمع ٧٧٩/٢، أصول السرخسي ١٢٠/٢، التمهيد ٤٠٢/٣، الوصول ٢٤٩/٢.

المبحث الثاني

حكم الاجتهاد في الظنيات

جماهير الأمة يذهبون إلى جواز الاجتهاد في الجملة[1].

ولهم على ذلك عدة أدلة، أبرزها ما يأتي:

○ الدليل الأول:

أن الله -عز وجل- قد أسند كثيراً من القضايا الشرعية إلى الاجتهاد، قال تعالى: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾[2] والمعروف إنما يوصل إليه بالاجتهاد.

وقال: ﴿وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ﴾ [3] و لا سبيل إلى معرفة مقدار هذه المتعة إلا من طريق الاجتهاد.

وقال: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَى قُلْ إِصْلَاحٌ لَهُمْ خَيْرٌ وَإِن تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ﴾[4]، وإصلاح مال اليتيم إنما يكون بالاجتهاد والتحري.

وقال تعالى: ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ...﴾ إلى قوله: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً...﴾[5] والخوف إنما يعرف بالاجتهاد.

وقال: ﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُم مِّنْهُمْ

---

1) جماع العلم ص٣٥ و ٩٦، الفصول ص٦٠، الإحكام لابن حزم ٥٨٧/٢، شرح اللمع ١٠٤٦/٢، المحصول ٤٨٩/٢، التحصيل ٢٨١/٢، البحر المحيط ١٩٨/٦.
وأكثر الأصوليين يفردون باباً مستقلاً في كتبهم الأصولية للاجتهاد يبحثون فيه تعريفه وشروطه وأحكامه مما يدل على أن جوازه مستقر عندهم.

2) سورة البقرة آية رقم ٢٣٣.

3) سورة البقرة آية رقم ٢٣٦.

4) سورة البقرة آية رقم ٢٢٠.

5) سورة النساء آية رقم ٣.

رُشْداً فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾[1] والابتلاء وإيناس الرشد إنما يكون بالاجتهاد.

وقال: ﴿وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ﴾[2].

والخوف من النشوز إنما يعرف بالاجتهاد وكذلك تقدير العقوبة.

ومثله قوله: ﴿وَإِنِ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِن بَعْلِهَا نُشُوزاً أَوْ إِعْرَاضاً فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَن يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا﴾[3].

وهذا الخوف لا يكون إلاّ اجتهاداً، فيجتهد بعد ذلك في تحقيق الصلح.

وقال: ﴿فَجَزَآءٌ مِثْلُ مَاقَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنكُمْ...﴾[4].

فيجتهد الحكمان في المثل.

وقال: ﴿فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَااعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾[5] وسبيل هذا الاجتهاد.

وقال: ﴿وَالَّذِينَ إِذَآ أَنفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَاماً﴾[6].

والعدل الذي بينهما لا يوصل إليه إلاّ من طريق الاجتهاد[7].

○ الدليل الثاني:

أن الصحابة -رضوان الله عليهم- اجتهدوا في زمن النبوة في وقائع

---

١) سورة النساء آية رقم ٦.

٢) سورة النساء آية رقم ٣٤.

٣) سورة النساء آية رقم ١٢٨.

٤) سورة المائدة آية رقم ٩٥.

٥) سورة البقرة آية رقم ١٩٤.

٦) سورة الفرقان آية رقم٦٧.

٧) الفصول ص٦٤.

ظنية كثيرة ومع ذلك لم ينكر عليهم النبي ﷺ اجتهادهم ومن ذلك :

- أن المسلمين كانوا يتحينون وقت الصلاة لأنه لا ينادى لها في أول الإسلام فتكلموا يوماً في ذلك فقال بعضهم : اتخذوا ناقوساً مثل ناقوس النصارى وقال بعضهم : بل بوقاً مثل قرن اليهود فقال عمر : أو لا تبعثون رجلاً ينادي بالصلاة فأمر رسول الله ﷺ بالمناداة للصلاة [1] .

فاجتهد الصحابة في أمر الأذان أمام رسول الله ﷺ فأقرهم ولم يعنفهم على اجتهادهم بل أخذ به .

- أن النبي ﷺ حكم سعد بن معاذ[2] في بني قريظة ليحكم فيهم باجتهاده فحكم بقتل رجالهم وسبي ذريتهم فأقره النبي ﷺ على اجتهاده[3] .

- واستعارت عائشة[4] -رضي الله عنها-

---

1) رواه البخاري ١٤٩/١ برقم ٦٠٤ كتاب الأذان : باب بدء الأذان، ومسلم ٢٨٥/١ برقم ٣٧٧ ، كتاب الصلاة : باب بدء الأذان .

2) أبو عمرو سعد بن معاذ بن النعمان الأنصاري الأوسي : صحابي شهد بدراً والخندق، توفي سنة خمس للهجرة .

انظر : (الجرح والتعديل ٩٣/٤، الثقات ١٤٦/٣ ، الإصابة ٣٥/٢، سير أعلام النبلاء ٢٧٩/١) .

3) رواه البخاري ١٤٣/٥ برقم ٤١٢١ كتاب المغازي : باب مرجع النبي ﷺ من الأحزاب ومخرجه إلى بني قريظة، ومسلم ١٣٨٩/٣ برقم ١٧٦٩ كتاب الجهاد والسير : باب جواز قتال من نقض العهد ، وجواز إنزال أهل الحصن على حكم حاكم عدل أهل للحكم .

4) أم المؤمنين أم عبدالله عائشة بنت أبي بكر القرشية : زوج النبي ﷺ تزوجها قبل الهجرة ، ودخل بها بالمدينة وعمرها تسع سنين، وتوفي عنها وعمرها ١٨ سنة، صحابية عالمة روت جمعاً من الأحاديث ، توفيت عام ٥٨هـ .

انظر : (الاستيعاب ٢٤٥/٤، سير أعلام النبلاء ١٣٥/٢ ، البداية والنهاية ٩١/٨، الإصابة ٢٤٨/٤) .

من أسماء[1] أختها قلادة فأضاعتها في غزوة من الغزوات فبعث رسول الله ﷺ رجالاً فوجدوها فأدركتهم الصلاة وليس معهم ماء فصلوا بدون وضوء اجتهاداً فذكروا ذلك للنبي ﷺ فلم يأمرهم بالإعادة ونزلت آية التيمم[2].

- اجنب عمرو بن العاص[3] -رضي الله عنه- في ليلة باردة فتيمم وتلا: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيماً﴾[4] فذكر للنبي ﷺ فلم يعنف[5].
- أن علي بن أبي طالب قدم على النبي ﷺ من اليمن، فقال: بم أهللت

---

١) أم عبدالله أسماء بنت أبي بكر الصديق عبدالله بن عثمان التيمي القرشي: صحابية ولدت قبل الهجرة بسبع وعشرين سنة وهي أم عبدالله بن الزبير ماتت بعدما قتل ابنها سنة ٧٣هـ.

انظر: (الثقات ٢٣/٣، سير أعلام النبلاء ٢٨٧/٢، الإصابة ٢٢٤/٤، تهذيب التهذيب ٣٩٨/١٢).

٢) رواه البخاري ٨٨/١ برقم ٣٣٦ كتاب التيمم: باب إذا لم يجد ماء ولا تراباً، ومسلم ٢٧٩/١ برقم ٣٦٧ كتاب الحيض: باب التيمم.

٣) أبو عبدالله عمرو بن العاص بن وائل القرشي السهمي: صحابي أسلم سنة ثمان وهاجر، ولاه النبي ﷺ عمان، وولاه عمر فلسطين، وولاه معاوية مصر، وتوفي بها سنة ٤٣هـ.

انظر: (الجرح والتعديل ٢٤٢/٦، الثقات ٢٦٥/٣، سير أعلام النبلاء ٥٤/٣، الإصابة ٢/٣).

٤) سورة النساء آية رقم ٢٩.

٥) رواه البخاري تعليقاً ٩١/١ كتاب التيمم: باب إذا خاف الجنب على نفسه المرض أو الموت، وأبو داود ٣٦٤/١ برقم ٣٣٠ كتاب الطهارة: باب إذا خاف الجنب البرد أيتيمم؟ ورواه ابن حبان ٣٠٤/٢ برقم ١٣١٢ وصححه، ورواه الحاكم ١٧٧/١ وصححه ووافقه الذهبي، وقواه ابن حجر في فتح الباري ٤٥٤/١.

قال: بما أهل به النبي ﷺ فقال: فأهد وامكث حراماً كما أنت[1].
فاجتهد علي في الإحرام بشيء مجهول لتحري موافقة إهلال النبي ﷺ فلم ينكر عليه النبي ﷺ اجتهاده.

- وقالت أسماء بنت أبي بكر -رضي الله عنها-: أفطرنا على عهد النبي ﷺ يوم غيم ثم طلعت الشمس[2].

فأفطروا باجتهادهم على غالب ظنهم ولم ينكره النبي ﷺ.

- أن رسول الله ﷺ ذهب إلى قوم ليصلح بينهم فحانت الصلاة فجاء المؤذن إلى أبي بكر فقال: أتصلي للناس فأقيم؟ قال: نعم، فصلى أبو بكر فجاء رسول الله ﷺ والناس في الصلاة فتخلص حتى وقف في الصف فصفق الناس، وكان أبو بكر لا يلتفت في صلاته، فلما أكثر الناس التصفيق التفت فرأى رسول الله ﷺ فأشار إليه رسول الله ﷺ أن امكث مكانك، فرفع أبو بكر -رضي الله عنه- يديه فحمد الله على ما أمره به رسول الله ﷺ من ذلك، ثم استأخر أبو بكر حتى استوى في الصف، وتقدم رسول الله ﷺ فصلى، فلما انصرف قال: يا أبا بكر ما منعك أن تثبت إذ أمرتك، فقال أبو بكر: ما كان لابن أبي قحافة أن يصلي بين يدي رسول الله ﷺ، فقال رسول الله ﷺ: مالي رأيتكم أكثرتم التصفيق من رابه شيء في صلاته فليسبح فإنه إذا سبح التفت إليه، وإنما التصفيق للنساء[3].

---

1) رواه البخاري ١٧٢/٢ برقم ١٥٥٨ كتاب الحج: باب من أهل في زمن النبي ﷺ كإهلال النبي ﷺ، ومسلم ٨٨٣/٢ برقم ١٢١٦ كتاب الحج: باب بيان وجوه الإحرام وأنه يجوز إفراد الحج والتمتع والقران.

2) رواه البخاري ٤٧/٣ برقم ١٩٥٩ كتاب الصوم: باب إذا أفطر في رمضان ثم طلعت الشمس، وأحمد ٣٤٦/٦.

3) رواه البخاري ١٦٥/١ برقم ٦٨٤ كتاب الصلاة: باب من دخل ليؤم الناس فجاء الإمام الأول فتأخر الأول أو لم يتأخر جازت صلاته، ومسلم ٣١٦/١ برقم ٤٢١، كتاب الصلاة: باب تقديم الجماعة من يصلي بهم إذا تأخر الإمام ولم يخافوا مفسدة بالتقديم.

فوقع في هذا الخبر عدة اجتهادات من الصحابة:

منها تقديم الصحابة أبا بكر للإمامة مجتهدين في جواز النيابة عن الإمام الراتب إذا تأخر.

ومنها أن الناس صفقوا اجتهاداً منهم لما رأوا رسول الله ﷺ.

ومنها أن أبا بكر لم يلتفت أولاً اجتهاداً منه، ثم التفت لما كثر التصفيق اجتهاداً منه.

ومنها أن أبا بكر حمد الله حينما أشار إليه النبي ﷺ أن أثبت مكانك وذلك بعد أن رأى باجتهاده جواز حمد الله تعالى حينئذ.

ورأى جواز رفع يديه لغير عمل الصلاة اجتهاداً ثم اجتهد فتأخر مع أمر الرسول له بالثبات اجتهاداً منه أن الأمر للاستحباب لا للوجوب، ورأى التأخر أولى إعظاماً لرسول الله ﷺ[1].

فكل تلك الاجتهادات حصلت أمام النبي ﷺ ومع ذلك لم ينكرها، وإذا أنكر بعض ما أداهم إليه اجتهادهم إلاّ أنه لم ينكر اجتهادهم ولم يقل لا يحق لكم الاجتهاد.

- أن النبي ﷺ بعث بعثاً مع أبي عبيدة رضي الله عنه فأصابهم الجوع فوجدوا ميتة عنبر[2] عند الساحل، فقال أبو عبيدة: ميتة، ثم قال: لا، بل نحن رسل رسول الله ﷺ وفي سبيل الله وقد اضطررتم فكلوا... فأقاموا شهراً وتزودوا من لحمه فلما قدموا المدينة سألوا رسول الله ﷺ عن ذلك فقال: (هو رزق أخرجه الله لكم) وأكل ﷺ من لحمه[3].

فلم ينكر عليهم اجتهادهم.

---

1) الفصول ص ٧٤.

2) العنبر: سمكة بحرية كبيرة يتخذ من جلدها الترس. انظر: النهاية (عنبر) ٣٠٦/٣.

3) رواه مسلم ١٥٣٥/٣ برقم ١٩٣٥ كتاب الصيد والذبائح: باب إباحة ميتات البحر، وأحمد ٣١١/٣، وأصله في صحيح البخاري ١١٦/٧ برقم ٥٤٩٤ كتاب الذبائح والصيد والتسمية على الصيد: باب قول الله تعالى: ﴿أحل لكم صيد البحر﴾.

- وذلك في وقائع كثيرة يحصل بمجموعها تواتر مفيد للعلم بأن الرسول ﷺ كان لا ينكر على الصحابة اجتهادهم[١].

○ الدليل الثالث :

قول الله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ...﴾[٢].

وجه الاستدلال: أن الشورى تعني البحث عن الصواب فيما يعرض من أمور وفق أدلة الشرع وهذا هو الاجتهاد[٣].

○ الدليل الرابع :

قول النبي ﷺ : (إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر واحد)[٤].

وجه الدلالة إجازة النبي ﷺ للحاكم الاجتهاد وجعل له فيه أجراً[٥].

○ الدليل الخامس :

حديث معاذ لما سأله رسول الله ﷺ : (بم تحكم) فقال: بكتاب الله، قال: (فإن لم تجد)، قال: فبسنة رسوله ﷺ، قال: (فإن لم تجد)، قال:

---

١) الفصول ص٧٠ - ٧٧.
وانظر في اجتهاد الصحابة في عصر النبوة: العدة ١٥٩٢/٥، التبصرة ص٥١٩، البرهان ١٣٥٥/٢، البحر المحيط ٢٢٢/٦ فقد ذكروا حوادث من اجتهاداتهم في عصر النبوة مع عدم إنكار النبي ﷺ عليهم في ذلك.

٢) سورة الشورى آية رقم ٣٨.

٣) الاجتهاد والتقليد في الشريعة الإسلامية ص٣٨.

٤) رواه البخاري ١٣٢/٩ برقم ٧٣٥٢ كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة: باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، ومسلم ١٣٤٢/٣ برقم ١٧١٦ كتاب الأقضية: باب بيان أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ.

٥) العدة ١٥٩٠/٥، الاجتهاد والتقليد ص٣٨.

اجتهد رأيي. فقال ﷺ: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله إلى مايرضي رسول الله[1].

وجه الدلالة: أن النبي ﷺ أجاز له الاجتهاد[2].

○ <u>الدليل السادس</u>:

أنا وجدنا الصحابة اختلفوا بعد النبي ﷺ في كثير من الظنيات فسوغوا الاجتهاد فيها[3].

○ <u>الدليل السابع</u>:

إجماع الصحابة على مشروعية الاجتهاد إذ قد عمل به بعضهم بل أكثرهم وأقر الآخرون اجتهادهم في وقائع كثيرة[4] منها:

١ - اجتهاد أبي بكر الصديق -رضي الله عنه- في قتال مانعي الزكاة، فخالفه جمهور الصحابة، فقال: لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة، فتبين الصحابة صحة اجتهاده فرجعوا إلى رأيه[5].

---

١) رواه أبو داود برقم ٣٥٨٧ كتاب القضاء: باب اجتهاد الرأي في القضاء، والترمذي ٦١٦/٣ برقم ١٣٢٧ كتاب الأحكام: باب ماجاء في القاضي كيف يقضي؟ وأحمد ٢٣٠/٥ و ٢٣٦ و ٢٤٢، والطيالسي ص٧٦، والدارمي ٦٠/١، والبيهقي ١١٤/١٠، والعقيلي في الضعفاء ٢١٥/١، والطبراني في الكبير ١٧٠/٢٠، وابن حزم في الإحكام ٢٠١/٢ و ٤١٧، والخطيب في الفقيه والمتفقه ١٨٩/١، والحديث حسنه جماعة من العلماء، انظر: فتاوى ابن تيمية ٣٦٤/١٣، سير أعلام النبلاء ٤٧٢/١٨، تفسير ابن كثير ٤/١.

٢) الاجتهاد والتقليد ص٣٨.

٣) الفصول ص٦٢ و ٦٣.

٤) الفصول ص٦٠.

٥) رواه البخاري ١٣١/١ برقم ١٣٩٩ كتاب الزكاة: باب وجوب الزكاة، ومسلم ٥١/١ برقم ٢٠ كتاب الإيمان: باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا: لا إله إلاّ الله محمد رسول الله... .

٢ - لما سئل ابن مسعود -رضي الله عنه- عن رجل تزوج امرأة ولم يجعل لها صداقاً فمات قبل أن يدخل بها، فقال: سأقول فيها بجهد رأيي[١].

٣ - اجتهاد عمر رضي الله عنه في قسمة أرض السواد والشام فعارضه بعض الصحابة -منهم بلال- في ذلك وراجعوه فيه مرة بعد أخر، فقال: قال الله تعالى: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ...﴾ [٢] إلى قوله: ﴿كَيْلَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ﴾[٣] ثم ذكر المهاجرين والأنصار ثم قال: ﴿وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعْدِهِمْ...﴾ [٤] قال: فلو قسمت الأرض بينكم لكانت دولة بين الأغنياء منكم، حتى ترث المرأة الواحدة القرية بكاملها، وبقي آخر الناس لا شيء لهم[٥].

٤ - استدلال علي رضي الله عنه على أن الحمل قد يكون ستة أشهر بقوله تعالى: ﴿وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا﴾[٦]، فجعل الحمل ستة أشهر إذا أبعدنا أربعة وعشرين شهراً مدة الرضاعة[٧] وورد ذلك عن ابن عباس رضي الله عنهما[٨].

---

١) رواه الإمام أحمد ٤٣١/١.

٢) سورة الحشر آية رقم ٧.

٣) سورة الحشر آية رقم ٧.

٤) سورة الحشر آية رقم ١٠.

٥) أخرجه أبو عبيد ص٥٨ من كتاب الأموال، وأبو يوسف في كتاب الخراج ص٢٨.

٦) سورة الأحقاف آية رقم ١٥.

٧) أخرجه مالك في الموطأ بلاغاً ٤٣/٣ في كتاب الحدود: باب ماجاء في الرجم، وعبدالرزاق ٣٤٩/٧، باب التي تضع لستة أشهر، وسعيد بن منصور ٦٦/٢ باب المرأة تلد لستة أشهر، والبيهقي ٤٤٢/٧، باب ماجاء في أقل الحمل بأسانيد متعددة يقوى بعضها ببعض.

٨) رواه سعيد بن منصور ٦٦/٢، والبيهقي ٤٤٢/٧.

٥ - قال معاذ لعمر حين أراد أن يرجم حبلى: إن يكن لك سبيل عليها، فلا سبيل لك على مافي بطنها، فقال عمر: لولا معاذ لهلك عمر[١].

○ الدليل الثامن :

إجماع المسلمين في جميع العصور على مشروعية الاجتهاد في تعيين الأصلح للإمامة والقضاء وأمراء السرايا وجباة الصدقات وعلى الاجتهاد في تحقيق العدل من كل واحد منهم، وعلى الاجتهاد في عدالة الشهود ونحو ذلك من القضايا المتعددة [٢].

ومع وضوح هذا الأمر وقيام الأدلة عليه، إلاّ أنه نسب منع الاجتهاد في الظنيات إلى النظام وبعض متكلمي بغداد[٣].

ولعل قولهم هذا منطلق من كون الظن لا يعمل به في الشريعة عندهم وغاية الاجتهاد الاجتهاد في معرفة دلالة النصوص وذلك لا يفيد إلاّ الظن فلم يجز العمل به.

ويمكن أن يكون مرادهم من منع الاجتهاد في الظنيات منع القياس، خصوصاً إذا علمنا أن هناك طائفة من العلماء تعرف القياس بأنه الاجتهاد [٤]، فإذا كان الأمر كذلك انتقل الخلاف من حكم الاجتهاد في الظنيات إلى حجية القياس.

---

١) رواه ابن أبي شيبة ٨٨/١٠ و ٨٩، وسعيد بن منصور ٦٧/٢، والدارقطني ٩٨/٤، والبيهقي ٤٤٣/٧، قال عنه ابن حجر في فتح الباري ١٤٦/١٢: «أخرجه ابن أبي شيبة ورجاله ثقات».

٢) الفصول ص٧٢، والأصوليون يفردون لذلك باباً بعنوان: تحقيق المناط.

٣) الفصول ص٦٣، البحر المحيط ١٩٨/٦، ونسبه الغزالي في المستصفى ٦٤/٤ إلى طائفة التعليمية.

٤) الفصول ٥٨، المستصفى ٦٥٥/٣، روضة الناظر ٧٩٨/٣.

المبحث الثالث

تعدد الحق واتحاده في الظنيات

اختلف أهل العلم في أحكام الظنيات التي اختلف فيها أهل الاجتهاد: هل الحق فيها واحد أو متعدد؟ وكان لهم في ذلك قولان مشهوران:

❑ القول الأول:

أن الحق في واحد من الأقوال.

وإليه ذهب الجماهير[1]، فهو رواية عن أبي حنيفة اختارها أكثر أصحابه [2] وقول للإمام مالك وعليه أكثر المالكية[3]، وهو قول للشافعي وعليه أكثر الشافعية[4]، وهو قول الإمام أحمد وأتباعه[5]، وقول طائفة من المعتزلة [6]، ورواية عن الأشعري وعليها بعض الأشاعرة[7]، وهو مذهب

---

1) التلخيص ق١٩٦، التمهيد ٣١٠/٤، الفتاوى ١٤٤/١٩، البحر المحيط ٢٤١/٦، شرح الكوكب المنير ٤٨٩/٤، إرشاد الفحول ص ٢٦١.

2) المعتمد ٣٧١/٢، إحكام الفصول ٦٢٣/٢، شرح اللمع ١٠٤٩/٢، التلخيص ق١٩٦، أصول السرخسي ١٢٧/١ و ٩١/٢ و ١٣١، الغنية ص٢٠١، ميزان الأصول ٧٥٣، بذل النظر ص٦٩٥، كشف الأسرار للنسفي ٣٠١/٢، كشف الأسرار للبخاري ٣٠/٤، التوضيح ١١٨/٢، شرح نور الأنوار ٣٠١/٢، التقرير والتحبير ٣٠٦/٣.

3) إحكام الفصول ص٦٢٢، شرح اللمع ١٠٤٨/٢، شرح تنقيح الفصول ص٤٣٩، الموافقات ١٦٨/٤، تقريب الوصول ص١٥٧.

4) شرح العمد ٢٣٦/٢، المعتمد ٣٧١/٢، الفقيه والمتفقه ٥٨/٢، اللمع ص٧٣، شرح اللمع ١٠٤٦/٢ و ١٠٥١، التبصرة ص٤٩٨، البرهان ١٣١٩/٢ و ١٣٢٣ - ١٣٢٥، المنخول ص٤٥٣، المحصول ٥٠٤/٢، المنهاج ص١٧٧، الإبهاج ٣٥٧/٣.

5) العدة ١٥٤٢/٥، التمهيد ٣١٠/٤، روضة الناظر ٩٧٥/٣، شرح مختصر الروضة ٦٠٢/٢.

6) المعتمد ٣٧١/٢ و ٣٧٥، إحكام الفصول ص٦٢٣.

7) إحكام الفصول ص٦٢٣، شرح اللمع ١٠٤٨/٢.

الظاهرية[1].

قال الشيرازي: «والصحيح من مذهب أصحابنا هو الأول، وأن الحق في واحد وماسواه باطل، وأن الإثم مرفوع عن المخطئ»[2].

وقال ابن قدامة: «الحق في قول واحد من المجتهدين ومن عداه مخطئ»[3].

وقال الآمدي: «والمختار، إنما هو امتناع التصويب لكل مجتهد».[4].

وقال النسفي: «الحق في موضع الخلاف واحد».[5].

وقال في التوضيح: «فالمجتهد عندنا يخطئ ويصيب»[6].

واستدلوا على ذلك بأدلة عديدة أبرزها مايأتي:

○ الدليل الأول:

قوله تعالى: ﴿وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ﴾ إلى قوله: ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ﴾[7].

وجه الاستدلال: ان اختصاص سليمان بالفهم يدل على صواب حكمه وخطأ حكم غيره[8].

---

1) الإحكام لابن حزم ٦٨/٢ و ٥٨٩.
2) اللمع ص٧٤.
3) روضة الناظر ٩٧٥/٣.
4) الإحكام ١٩٠/٤.
5) انظر: كشف الأسرار للبخاري ٣٠/٤.
6) التوضيح ١١٨/٢.
7) سورة الأنبياء الآيتان رقم ٧٨ و ٧٩.
8) شرح العمد ٢٥٤/٢، المعتمد ٣٨١/٢، العدة ١٥٥٠/٥، المسائل الأصولية من كتاب الروايتين والوجهين ص٧٦، الفقيه والمتفقه ٦٠/٢، إحكام الفصول ص٦٢٤، التلخيص ق١٩٨، المستصفى ٧٤/٤، التمهيد ٣١٥/٤، بذل النظر ص٧٠٠، روضة الناظر ٩٨٢/٣، الإحكام ١٩١/٤، كشف الأسرار للنسفي ٣٠٤/٢، شرح مختصر الروضة ٦٠٥/٣، الفتاوى ٤١/٣٣.

واعترض على الاستدلال بالآية بعدة اعتراضات أبرزها ما يأتي:

أ - أن الاستدلال بالآية على هذا الوجه ينسب الخطأ إلى الأنبياء وهم معصومون، فلا يصح[1].

وأجيب بأنهم معصومون عن الخطأ في التبليغ وعن الوقوع في الكبائر، أما الخطأ في الحكم فلا.

وبأنهم يخطئون كغيرهم لكنهم لا يقرون عليه[2].

ب - أن مدلول الآية أنهما حكما وقد يكون حكمهما صواباً ولكن اختص سليمان بالفهم دون داود[3]، بدليل قوله: ﴿وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْماً وَعِلْماً﴾[4].

وأجيب بأن اختصاص سليمان بالفهم يدل على صوابه في الحكم وخطأ غيره، وإلا لما كان لتخصيصه بالفهم ميزة، ويدل لذلك أنه لم يقل كلاً آتيناه حكماً وعلماً بهذه القضية[5].

وأيضاً أن داود نقض حكمه لما سمعه من سليمان وما ذاك إلا لخطئه[6].

ج - أن الأنبياء كانوا غير متعبدين بالاجتهاد[7].

وأجيب بأنه لا مانع من ذلك لا عقلاً ولا شرعاً[8]، والآية دليل لمن قال

---

١) شرح العمد ٢/٢٦٩، العدة ٥/١٥٥٣، المستصفى ٤/٧٤، روضة الناظر ٣/٩٨٣.

٢) العدة ٥/١٥٥٣، التمهيد ٤/٣١٧، روضة الناظر ٣/٩٨٣.

٣) شرح العمد ٢/٢٦٩، العدة ٥/١٥٥٣، التلخيص ق١٩٨، المستصفى ٤/٧٤، الإحكام للآمدي ٤/١٩٢.

٤) سورة الأنبياء آية رقم ٧٩.

٥) العدة ٥/١٥٥٣، التمهيد ٤/٣١٧.

٦) العدة ٥/١٥٥٢، ونقض داود لحكمه رواه ابن جرير في تفسيره ٩/٥٠ بأسانيد متعددة عن جمع من الصحابة.

٧) شرح العمد ٢/٢٧٠، التلخيص ق١٩٨، المستصفى ٤/٧٤.

٨) روضة الناظر ٣/٩٨٣.

بجواز ذلك.

د - أن قوله: (ففهمناها سليمان) لايدل على أن داود لم يفهم[1].

وأجيب بأن تخصيص الشيء بالذكر يدل على نفي ماعداه، فتخصيص سليمان بالفهم في هذه القضية يدل على نفي فهم داود لها[2].

○ الدليل الثاني:

قوله تعالى: ﴿أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلَا تَفَرَّقُوا﴾[4]، وقوله: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافاً كَثِيراً﴾[5]، ونحو ذلك.

وجه الاستدلال: أن الله نهى عن التفرق وأمر بالاجتماع فدلنا ذلك على أن الأمة مأمورة باتباع قول واحد هو الحق وترك ماسواه، ولو كان الحق متعدداً لما صح النهي عن التفرق[6].

واعترض بأن الآية خاصة بالقطعيات بدلالة أن التفرق موجود في الظنيات للفرق بين المحدث والطاهر، والغني والفقير، والحاضر والمسافر، والصحيح والمعذور[7].

ويمكن أن يجاب بأن المراد هو الحكم الواحد في الحال الواحد لا في الأحوال المختلفة وبذلك تحمل الآيات على عمومها، ولا شك أن حمل الآيات على عمومها أولى من تخصيصها.

---

١) العدة ١٥٥١/٥، الإحكام للآمدي ١٩١/٤.

٢) العدة ١٥٥١/٥.

٣) سورة الشورى آية رقم ١٣.

٤) سورة آل عمران آية رقم ١٠٣.

٥) سورة النساء آية رقم ٨٢.

٦) شرح العمد ٢٥٤/٢، الإحكام لابن حزم ٧٤/٢، المستصفى ٧٨/٤، الإحكام للآمدي ١٩١/٤.

٧) شرح العمد ٢٧١/٢، المستصفى ٧٨/٤، الإحكام ١٩٢/٤.

○ الدليل الثالث :

قول الله -عز وجل- : ﴿فَإِن بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ﴾[1].

وجه الاستدلال: أن الله ذم إحدى الطائفتين المختلفتين ونسبها إلى البغي، مما يدل على أن الحق مع أحد المختلفين دون الآخر[2].

واعترض بأن الآية ليست للعموم، بل هي خاصة بطائفتين، وليس فيها لفظ يشمل الكل[3].

ويمكن أن يجاب بأن قوله ﴿وَإِن طَائِفَتَانِ﴾[4] نكرة في سياق الشرط فدلت على العموم، فيكون المعنى: كل طائفتين. . .

○ الدليل الرابع :

قول الله تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾[5].

وجه الاستدلال: أن الله تعالى ذكر أن الذين يقعون على الحق هم الذين يستنبطونه من العلماء، مما يدل على أن بعضهم لا يحصل لهم ذلك[6].

وعورض بأنه ليس في الآية تخصيص لبعض العلماء فكل عالم له اجتهاد فهو مستنبط، فكل من استنبط حصل له العلم والإصابة، مما يدل على صوابهم جميعاً[7].

---

1) سورة الحجرات آية رقم ٩.
2) شرح العمد ٢/٢٥٤.
3) شرح العمد ٢/٢٧٢.
4) سورة الحجرات آية رقم ٩.
5) سورة النساء آية رقم ٨٣.
6) المستصفى ٤/٧٥، الإحكام ٤/١٩١.
7) المستصفى ٤/٧٦، الإحكام ٤/١٩٢.

ويمكن أن يجاب بأن (من) للتبعيض، فالمصيب للحق بعضهم دون جميعهم.

كما يمكن الاستدلال بالآية من وجه آخر فيقال: إن الآية دالة على أن لله تعالى حكماً معيناً يعمل المجتهدون لاستنباطه وإخراجه.

○ الدليل الخامس:

أن النبي ﷺ قد خطأ بعض الصحابة في مسائل ظنية كثيرة، ولو كان كل مجتهد مصيباً لم ينكر عليهم ولم يخطئهم[1]، وذلك في حوادث كثيرة منها مايأتي:

١ - أن أبا السنابل[2] قال لسبيعة الأسلمية[3] -لما توفي عنها زوجها وهي حامل فولدت قريباً-: والله، ما يصلح أن تنكحي حتى تعتدي آخر الأجلين، فبيّن النبي ﷺ خطأه وقال لها: (انكحي)[4].

٢ - أفتى بعض الصحابة بأن على الزاني غير المحصن الرجم حتى افتداه أبوه بمئة شاة ووليدة، فأبطل النبي ﷺ ذلك الصلح وبيّن له خطأ من أفتاه بذلك، وقال: «أما غنمك وجاريتك فرد عليك». وجلد ابنه مئة

---

١) الإحكام لابن حزم ٨١/٢ و ٢٤٥.

٢) أبو السنابل ابن بعكك بن الحارث القرشي: صحابي من مسلمة الفتح، قال البخاري: لا أعلم أنه عاش بعد النبي ﷺ، مات بمكة.
انظر: (الكنى للبخاري ص٤١، الجرح والتعديل ٣٨٧/٩، الاستيعاب ٩٧/٤، الإصابة ٩٦/٤).

٣) سبيعة الأسلمية: صحابية توفي زوجها في عهد النبوة وهي حامل، روى عنها فقهاء أهل المدينة وأهل الكوفة.
انظر: (الاستيعاب ٣٢٣/٤، الإصابة ٣١٨/٤، تهذيب التهذيب ٤٢٤/١٢).

٤) رواه البخاري ٧٣/٧ برقم ٥٣١٨ كتاب الطلاق: باب (وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن)، ومسلم ١١٢٢/٢ برقم ١٤٨٤ كتاب الطلاق: باب انقضاء عدة المتوفى عنها زوجها وغيرها بوضع الحمل.

وغربه[1].

٣ - لما ذكر النبي ﷺ السبعين ألفاً الذين يدخلون الجنة بغير حساب قال بعضهم: هم صحابة رسول الله، وقال آخرون: هم قوم ولدوا في الإسلام فخطأهم النبي ﷺ وقال: (هم الذين لايسترقون ولا يتطيرون ولا يكتوون وعلى ربهم يتوكلون)[2].

٤ - باع بلال[3] -رضي الله عنه- صاعين من تمر بصاع منه فأنكر عليه النبي ﷺ وبيّن خطأه. وقال: (عين الربا)[4].

٥ - باع بعض الصحابة بريرة[5] واشترط الولاء له فأنكر عليه النبي ﷺ وبيّن خطأه. وقال: (إنما الولاء لمن اعتق)[6].

---

١) رواه البخاري ٨/٢١٤ برقم ٦٨٤٢ كتاب المحاربين: باب إذا رمى امرأته أو امرأة غيره بالزنا عند الحاكم والناس، هل على الحاكم أن يبعث إليها فيسألها عما رميت به؟ ومسلم ٣/١٣٢٤ برقم ١٦٩٧ كتاب الحدود: باب من اعترف على نفسه بالزنا.

٢) رواه البخاري ٧/١٦٣ برقم ٥٧٠٥ كتاب الطب: باب من اكتوى أو كوى غيره وفضل من لم يكتو، ومسلم ١/١٩٩ برقم ٢٢٠ كتاب الايمان: باب الدليل على دخول طوائف من المسلمين الجنة بغير حساب.

٣) بلال بن رباح مولى أبي بكر الصديق ومؤذن النبي ﷺ، من السابقين للإسلام المعذبين فيه، شهد بدراً. توفي سنة ٢٠هـ.

انظر: (التاريخ الصغير ١/٧٨، الجرح والتعديل ٢/٣٩٥، سير أعلام النبلاء ١/٣٤٧، تهذيب التهذيب ١/٥٠٢).

٤) رواه البخاري ٣/١٠٢ برقم ٢٢٠١ كتاب البيوع: باب إذا أراد بيع تمر بتمر خير منه، ومسلم ٣/١٢١٥ برقم ١٥٩٣ كتاب المساقاة: باب بيع الطعام مثلاً بمثل.

٥) بريرة مولاة أم المؤمنين عائشة: صحابية عاشت إلى زمن يزيد بن معاوية، اشترتها عائشة فاعتقتها فخيرها النبي ﷺ في زوجها فلم تختره فأمرت أن تعتد.

انظر: (الاستيعاب ٤/٢٤٢، سير أعلام النبلاء ٢/٢٩٧، الإصابة ٤/٢٤٥، تهذيب التهذيب ١٢/٤٠٣).

٦) رواه البخاري ٣/٢٤٧ برقم ٢٧١٧ كتاب الشروط: باب الشروط في البيوع، ومسلم ٢/١١٤١ برقم ١٥٠٤ كتاب العتق: باب إنما الولاء لمن أعتق.

٦ - قال عمر لأهل هجرة الحبشة: نحن أحق برسول الله ﷺ منكم فقال ﷺ: (ليس بأحق بي منكم) فبيّن خطأه في ذلك[١].

٧ - قال بعض الصحابة: أما أنا فأفيض على رأسي كذا وكذا مرة فأنكر عليه الرسول ﷺ وخطأه[٢].

٨ - قال بعض الصحابة في عامر بن الأكوع[٣] لما رجع عليه سيفه: حبط عمله فخطأهم النبي ﷺ[٤].

٩ - تمعك عمار[٥] في التراب لما وجب عليه الغسل ولا ماء معه فذكر له الرسول ﷺ أن حكم من كان كذلك التيمم فعلم خطأه[٦].

١٠ - استعجل عمر صلاة العشاء فنادى النبي ﷺ لما تأخر فخطأه النبي

---

١) رواه البخاري ١٧٥/٥ برقم ٤٢٣٠ كتاب المغازي: باب غزوة خيبر، ومسلم ١٩٤٦/٤ برقم ٢٥٠٣ كتاب فضائل الصحابة: باب فضائل جعفر بن أبي طالب وأسماء بنت عميس وأهل سفينتهم.

٢) رواه مسلم ٢٥٨/١ برقم ٣٢٧ كتاب الحيض: باب استحباب إفاضة الماء على الرأس وغيره ثلاثاً.

٣) عامر بن الأكوع سنان بن عبدالله بن بشير الأسلمي: صحابي شجاع، صاحب أراجيز، استشهد يوم خيبر.
انظر : (الاستيعاب ٩/٣، الإصابة ٢٤١/٢).

٤) رواه البخاري ١٦٧/٥ برقم٤١٩٦ كتاب المغازي: باب غزوة خيبر، ومسلم ١٤٤١/٣ برقم ١٨٠٧ كتاب الجهاد والسير: باب غزوة ذي قرد وغيرها.

٥) أبو اليقظان عمار بن ياسر بن عمار المذحجي مولى بني مخزوم، صحابي أسلم قديماً وعذب في الله، هاجر إلى المدينة وشهد المشاهد كلها، استعمله عمر على الكوفة، توفي يوم صفين سنة ٣٧هـ.
انظر: (التاريخ الصغير ١٠٨/١، الجرح والتعديل ٣٨٩/٦، الاستيعاب ٤٦٩/٢، الإصابة ٥٠٥/٢).

٦) رواه البخاري ٩٢/١ برقم ٣٣٨ كتاب التيمم: باب المتيمم هل ينفخ فيهما، ومسلم ٢٨٠/١ برقم ٣٦٨ كتاب الحيض: باب التيمم.

ﷺ وبيّن أن تأخير العشاء أفضل[1].

١١ - أنكر النبي ﷺ على أسامة قتل الرجل الذي تشهد الشهادتين، وقال له: (كيف تصنع بلا إله إلاّ الله إذا جاءت يوم القيامة)[2].

١٢ - تنزه قوم عن الزواج وعن الفطر وعن نوم الليل فأنكر عليهم النبي ﷺ[3].

١٣ - أنكر النبي ﷺ على أهل الحديبية تأخرهم عن الحلق والنحر بعد أمره لهم بفعلهما[4].

○ الدليل السادس :

قول الرسول ﷺ: (اذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإن أخطأ فله أجر واحد)[5].

---

١) رواه البخاري ٢١٨/١ برقم ٨٦٤ كتاب صفة الصلاة: باب خروج النساء إلى المساجد بالليل والغلس، ومسلم ٤٤١/١ برقم ٦٣٨ كتاب المساجد: باب وقت العشاء وتأخيرها.

٢) رواه مسلم ٩٧/١ برقم ٩٧ كتاب الإيمان: باب تحريم قتل الكافر بعد أن قال: لا إله إلاّ الله، وأحمد ٢٠٠/٥.

٣) رواه البخاري ٢/٧ برقم ٥٠٦٣ كتاب النكاح: باب الترغيب في النكاح، ومسلم ١٠٢٠/٢ برقم ١٤٠١ كتاب النكاح: باب استحباب النكاح لمن تاقت نفسه إليه ووجد مؤنة، واشتغال من عجز عن المؤنة بالصوم.

٤) رواه البخاري ٢٥٧/٣ برقم ٢٧٣١، كتاب الشروط: باب الشروط في الجهاد والمصالحة مع أهل الحرب وكتابة الشروط، وأحمد ٣٢٦/٤.

٥) رواه البخاري ١٣٢/٩ برقم ٧٣٥٢ كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة: باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، ومسلم ١٢٤٢/٣ برقم ١٧١٦ كتاب الأقضية: باب بيان أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ.

وجه الاستدلال: أنه حكم على بعض المجتهدين بالخطأ[1].

واعترض على الاستدلال بالحديث بعدة اعراضات أبرزها ما يأتي:

١ - أن الخطأ قبيح والقبيح لا يستحق به العبد الثواب[2].

وأجيب بأن الثواب إنما هو على الاجتهاد وليس على الخطأ[3].

وهذا الاعتراض لا يصح لأنه اعتراض على صاحب الشرع والله يؤتي فضله من يشاء.

٢ - أن المراد أنه أخطأ نصاً أو إجماعاً[4].

وأجيب بأنه إذا طلب النص واستقصى ثم لم يجده ولم يمكنه الظفر به فإنه لا يلزمه أن يحكم بما لم يبلغه من النصوص باتفاق[5].

وبأنه لو كان المراد خطأ النص أو الإجماع لما استحق المخطئ الأجر ولوجب تفسيقه وتأثيمه[6].

والقياس معنى النص ونحن نتعرف بالبحث المعنى الذي قصده النبي ﷺ فهو كالنص[7].

---

١) شرح العمد ٢٥٤/٢، المعتمد ٣٨٢/٢، ٣٩٤، الإحكام لابن حزم ٧٤/٢، العدة ١٥٥٤/٥، الفقيه والمتفقه ٦٠/٢، إحكام الفصول ص٦٢٥، شرح اللمع ١٠٥١/٢، اللمع ص٧٤، التبصرة ص٤٩٩، التلخيص ق١٩٨، التمهيد ٣١٧/٤، ميزان الأصول ص٧٥٧، بذل النظر ص٧٠٢، روضة الناظر ٩٨٥/٣، الإحكام ١٩٢/٤، المنهاج ص١٧٨.

٢) شرح العمد ٢٧٢/٢، إحكام الفصول ص٦٢٦، بذل النظر ص٧٠٣.

٣) الإحكام لابن حزم ٦٨/٢، العدة ١٥٥٥/٥، إحكام الفصول ص٦٢٧، التمهيد ٣١٨/٤، شرح السنة ١١٥/١٠، بذل النظر ص٧٠٣.

٤) شرح العمد ٢٧٣/٢، المعتمد ٣٨٢/٢، العدة ١٥٥٤/٥، شرح اللمع ١٠٥١/٢، التبصرة ص٤٩٩، الإحكام للآمدي ١٩٣/٤، التمهيد ٣١٨/٤.

٥) المعتمد ٣٨٢/٢، العدة ١٥٥٤/٥.

٦) العدة ١٥٥٤/٥.

٧) روضة الناظر ٩٨٧/٣.

والحديث عام يشمل مافيه نص وما ليس فيه نص[1].

ثم إنه إذا استقصى ثم لم يجد النص فهو مصيب عندكم[2].

٣ - أن الخبر خبر آحاد فلا يصح الاستدلال به على المسائل القطعية[3].

وأجيب بأن الأمة قد تلقته بالقبول وأجمعوا على العمل به أو تأويله فوجب المصير إليه[4].

والظاهر أن أخبار الآحاد الصحيحة تقبل في القطعيات[5].

٤ - أن المراد أنه أخطأ ماثوابه أكثر[6].

وهذا تأويل مخالف للغة والاصطلاح.

○ الدليل السابع :

قول النبي ﷺ : (الحلال بيّن والحرام بيّن وبينهما أمور مشتبهات لا يعلمها كثير من الناس)[7].

وجه الدلالة: أنه لو كان الحق يتعدد تبعاً لتعدد الاجتهادات لكان كل الناس عالمين بحكم تلك المشتبهات لكونها تابعة لاجتهادهم[8].

○ الدليل الثامن :

أن النبي ﷺ كان إذا بعث جيشاً قال لهم: (إذا حاصرتم أهل حصن

---

١) العدة ١٥٥٤/٥، شرح اللمع ١٠٥٢/٢، التبصرة ص٥٠٠، روضة الناظر ٩٨٧/٣.

٢) التمهيد ٣١٨/٤.

٣) العدة ١٥٥٤/٥، التلخيص ق١٩٨.

٤) العدة ١٥٥٤/٥، روضة الناظر ٩٨٧/٣.

٥) انظر: ص٣٩٨ من هذا البحث.

٦) المعتمد ٣٨٢/٢.

٧) رواه البخاري ٢١/١ برقم ٥٢ كتاب الإيمان: باب فضل من استبرأ لدينه، ومسلم ١٢١٩/٣ برقم ١٥٩٩ كتاب المساقاة: باب أخذ الحلال وترك الشبهات.

٨) الإحكام لابن حزم ٨٠/٢.

فأرادوا منك أن تنزلهم على حكم الله تعالى فلا تنزلهم على حكم الله، ولكن انزلهم على حكمك، فإنك لاتدري أتصيب حكم الله فيهم أم لا) [1].

وجه الاستدلال: أن الحديث ينفي أن يكون حكم الله تعالى في الحادثة ما يؤدي إليه اجتهاد المجتهد قطعاً دائماً[2].

واعترض على ذلك بأن المراد لا تنزلوهم على حكم الله لأنكم لا تأمنون ورود النسخ عليه.

وأجيب بأن احتمال النسخ لا ينفي كونه حكم الله ووجوب العلم به قبل العلم بنسخه[3].

وفي ثنايا الاعتراض تسليم بأن لله حكماً معيناً، قال أبو الخطاب: «فإن قيل: أراد بذلك مخافة أن يحكموا فينزل الله تعالى حكماً غير ذلك الذي حكموا به، قلنا: فهذا يدل على أن لله حكماً»[4].

○ الدليل التاسع :

قول النبي ﷺ : (إنكم تختصمون إليّ وإنما أنا بشر ولعل أحدكم أن يكون ألحن بحجته من الآخر فأقضي له على نحو مما أسمع فمن قضيت له بشيء من حق أخيه فلا يأخذه فإنا أقطع له قطعة من نار).

وجه الدلالة: أنه أخبر أن الحاكم قد يوافق الحق وقد لا يوافقه ولو كان الحق متعدداً لوافقه على كل حال[5].

---

1) رواه مسلم ٣/١٢١٩ برقم ١٧٣١ كتاب الجهاد والسير: باب تأمير الإمام الأمراء على البعوث، ووصيته إياهم بآداب الغزو وغيرها، وأحمد ٥/٣٥٢.

2) العدة ٥/١٥٥٥، التمهيد ٤/٣١٩، روضة الناظر ٣/٩٨٥، الفتاوى ٣٣/٤٠، البحر المحيط ٦/٢٥٧.

3) انظر الاعتراض وجوابه في: العدة ٥/١٥٥٥، والتمهيد ٤/٣١٩.

4) التمهيد ٤/٣١٩.

5) الإحكام لابن حزم ٢/٧٢، روضة الناظر ٣/ ٩٨٤.

○ الدليل العاشر :

لما حكم النبي ﷺ سعد بن معاذ في بني قريظة فحكم أن تقتل مقاتلتهم، وتسبى حريمهم وتقسم أموالهم، قال النبي ﷺ : (لقد حكمت بحكم الله من فوق سبع سموات).

وجه الاستدلال : دلنا ذلك على أن حكم الله واحد وقد وافقه سعد ولو لم يحكم بذلك لكان مخالفاً لحكم الله والمخالف لحكم الله مخطئ[1].

○ الدليل الحادي عشر :

ان النبي ﷺ قال لعبدالله بن مسعود : (أتدري أي الناس أعلم؟) قال : الله ورسوله أعلم، قال : (فإن أعلم الناس أعلمهم بالحق إذا اختلف الناس وإن كان مقصراً في العمل)[2].

وجه الدلالة أن النبي ﷺ نص على أن الحق يصيبه بعض أهل الاختلاف بالعلم.

○ الدليل الثاني عشر :

حديث : (القضاة ثلاثة : واحد في الجنة واثنان في النار. أما الذي في الجنة فرجل عرف الحق فقضى به، ورجل عرف الحق فجار في الحكم فهو في النار، ورجل قضى للناس على جهل فهو في النار)[3].

وجه الدلالة : أنه لو لم يكن المصيب واحداً لم يكن لهذا التقسيم

---

١) الفتاوى ٤١/٣٣.

٢) رواه الخطيب في الفقيه والمتفقه ٦٠/٢ - ٦١.

٣) رواه أبو داود ٣٥٣/٩ برقم ٣٥٦٨ كتاب القضاء : باب في القاضي يخطئ، وقال : هذا أصح شيء في الباب، والترمذي ٦١٣/٣ برقم ١٣٢٢ كتاب الأحكام : باب ماجاء عن رسول الله ﷺ في القاضي، وابن ماجه ٧٧٦/٢ برقم ٢٣١٥ كتاب الأحكام : باب الحاكم يجتهد فيصيب الحق، والحاكم ٩٠/٤ وصححه ووافقه الذهبي.

معنى[1] .

○ الدليل الثالث عشر :

إجماع علماء الأمة في جميع العصور على مناظرة بعضهم بعضاً ولو كان المجتهدون على اختلافهم مصيبين لم يكن لمناظرتهم معنى، ونحن نعلم أنه إنما يناظره ليتبين له الحق فيصير إليه، أو ليرجع صاحبه عن قوله إن كان خطأ[2] .

واعترض على ذلك بما يأتي :

١ - أن المناظرة إنما حسنت لينكشف للمناظر نص لم يكن يعرفه[3] .

وأجيب بأنه لو كان الأمر كذلك لسأل عن النص ولم يدخل في المناظرة[4] .

ثم إن القائل بالتصويب يقول: إن من غلب على ظنه عدم النص فقد أصاب وحكم بالحق[5].

واستمرارهم في المناظرة في بعض المسائل التي يعلم كل من المتناظرين أن مناظره ليس معه نص فيها ولا إجماع يمنع هذا الاعتراض[6] .

٢ - أن المناظرة إنما حسنت لأن المجتهد يجوز أن من يعارضه أخطأ في

---

١) البحر المحيط ٢٥٧/٦ .

٢) المعتمد ٣٨٤/٢، العدة ١٥٦٣/٥، الفقيه والمتفقه ٦٢/٢، إحكام الفصول ص٦٢٩، شرح اللمع ١٠٥٤/٢، التبصرة ص٥٠١، التلخيص ق١٩٨، المستصفى ٧٠/٤، التمهيد ٣٢٥/٤، الوصول ٣٤٧/٢، بذل النظر ص٧٠٣، الإحكام ١٩٥/٤ .

٣) العدة ١٥٦٤/٥، إحكام الفصول ص٦٢٩، شرح اللمع ١٠٥٥/٢، التبصرة ص٥٠٢، التلخيص ق١٩٨، المستصفى ٧٠/٤، بذل النظر ص٧٠٣، الإحكام ١٩٧/١ .

٤) إحكام الفصول ص٦٣٠ .

٥) إحكام الفصول ص٦٣٠ .

٦) التبصرة ص٥٠٢ .

طريق الاجتهاد[1].

وأجيب بأنه لو كان الأمر كذلك لكانت المناظرة في طرق الاجتهاد لا في الأحكام الظنية[2].

○ الدليل الرابع عشر :

إجماع الصحابة -رضوان الله عليهم- على احتمال وجود الخطأ في الظنيات منهم[3]، وقد ورد ذلك عنهم في قضايا كثيرة منها :

١ - قال أبو بكر الصديق -رضي الله عنه- في الكلالة : أقول فيها برأيي فإن كان صواباً فمن الله وإن كان خطأ فمني[4].

٢ - قال عمر -رضي الله عنه- : هذا ما رأى عمر فإن كان صواباً فمن الله وإن كان خطأ فمن عمر[5].

٣ - ناظرت امرأة عمر فرجع عن رأيه في تحديد الصداق وقال : كل أحد أفقه من عمر[6].

---

١) إحكام الفصول ص٦٣٠، التلخيص ق١٩٨، المستصفى ٧١/٤، التقرير والتحبير ٣١٠/٣، بذل النظر ص٧٠٤، الإحكام ١٩٧/٤.

٢) إحكام الفصول ص٦٣٠.

٣) المعتمد ٣٨١/٢، الإحكام لابن حزم ٧٠/١، العدة ١٥٥٦/٥، إحكام الفصول ص٦٢٧، شرح اللمع ١٠٥٢/٢، التبصرة ص٥٠٠، المستصفى ٧٩/٤، التمهيد ٣٢٠/٤، ميزان الأصول ٧٥٧، بذل النظر ص٧٠٠، المحصول ٥١٥/٢، الإحكام ١٩٣/٤، روضة الناظر ٩٨٧/٣، التقرير والتحبير ٣٠٩/٣، إرشاد الفحول ص٢٦١.

٤) رواه البيهقي ٢٢٣/٦، والدارمي ٣٦٥/٢، وابن أبي شيبة ٤١٥/١١.

٥) رواه البيهقي ١١٦/١٠.

٦) رواه عبدالرزاق ١٨٠/٦، وسعيد بن منصور ١٦٦/١، والبيهقي ٢٣٣/٧.

٤ - خطأ عمر عبدالرحمن بن عوف[١] في بيع جاريته - التي كان يطؤها - قبل استبرائها[٢].

٥ - قال علي -رضي الله عنه- : إن كان هذا جهد رأيهم فقد أخطأوا[٣].

٦ - خطأ علي عمر في تحريم المتزوجة في عدتها تحريماً مؤبداً على متزوجها، وقال: ليس هكذا ولكن هذه الجهالة من الناس... قال الراوي: فحمد الله عمر -رضي الله عنه- وأثنى عليه ثم قال: أيها الناس ردوا الجهالات إلى السنة[٤].

٧ - قال ابن مسعود : أقول فيها برأيي فإن كان صواباً فمن الله وإن كان خطأ فمني[٥].

٨ - خطأ ابن مسعود من قال: تعتد المتوفى عنها أكثر الأجلين[٦]، وكذلك أبو هريرة [٧].

---

١) أبو محمد عبدالرحمن بن عوف القرشي الزهري: صحابي مشهود له بالجنة أسلم قديماً، وهاجر الهجرتين وشهد بدراً وسائر المشاهد، أنفق مالاً كثيراً في الجهاد، وتوفي بالمدينة سنة ٣٢هـ.
انظر: (الجرح والتعديل ٢٤٧/٥، الاستيعاب ٣٨٥/٢، سير أعلام النبلاء ٦٨/١، الإصابة ٤٠٨/٢).

٢) رواه ابن أبي شيبة ٢٢٨/٤.

٣) رواه عبدالرزاق ٤٥٨/٩، والخطيب في الفقيه والمتفقه ٦٣/٢.

٤) رواه سعيد بن منصور ٣١٤/١، والبيهقي ٤٤١/٧.

٥) رواه أبو داود ١٠٢/٦ برقم ٢١١٢، وعبدالرزاق ٢٩٤/٦، وأحمد ٢٧٩/٤، والخطيب في الفقيه والمتفقه ٦٤/٢.

٦) رواه البخاري ١٩٤/٦ برقم ٤٩١٠.

٧) رواه البخاري ١٩٣/٦ برقم ٤٩٠٩.
وأبو هريرة الدوسي مختلف في اسمه واسم أبيه على أقوال أشهرها: عبدالرحمن بن صخر: صحابي حافظ، أسلم بعد الحديبية وقدم المدينة مهاجراً فسكن الصفة روى كثيراً من الأحاديث، توفي سنة ٥٧هـ بالعقيق ودفن بالمدينة.
انظر: (أخبار القضاة ١١١/١، الثقات ٢٨٤/٣، سير أعلام النبلاء ٥٧٨/٢).

٩ - قال ابن عباس: أما يتقي الله زيد[1] يجعل ابن الابن ابناً ولا يجعل أبا الأب أباً [2].

١٠ - وقال: من شاء باهلته عند الحجر الأسود في العول في الفرائض[3].

واعترض عليه باعتراضات :

أولها : أن هذه أخبار آحاد والمسألة قطعية[4].

ويمكن أن يجاب بأن هذه الحوادث مع كثرتها وتعدد طرقها تفيد القطع ثم إن اعتضاد هذا الدليل مع غيره من الأدلة يفيدنا يقيناً في المسألة نقطع به.

كيف والاستدلال هنا استدلال بالإجماع حيث قد ورد ذلك عن الخلفاء الذين تشتهر أقوالهم وتذيع فتاواهم.

ثانيها : أن المخطئ في تلك المسائل ظن أنها من القطعيات التي الحق فيها واحد ولذلك أنكر على المخالف، وكلامنا في الظنيات[5].

ويمكن أن يجاب بأن بعض الصحابة قد اعترف بأن بعض تلك المسائل لا دليل قطعياً فيها؛ ثم إنه قد ورد عنهم في تلك القضايا احتمال أن يكون الخطأ منهم.

ثالثها : أنهم خطأوا المخالف لأنه ليس من أهل الاجتهاد.

وهذا خطأ صريح كيف يستجيز مسلم أن يقول إن الخلفاء

---

١) أبو سعيد زيد بن ثابت بن الضحاك الخزرجي الأنصاري: صحابي فقيه فرضي، جمع القرآن في مصحف واحد، شهد الخندق ومابعدها، توفي سنة ٥١هـ.
انظر: (الجرح والتعديل ٣/٥٥٨، الثقات ٣/١٣٥، سير أعلام النبلاء ٢/٤٢٦، تهذيب التهذيب ٣/٣٩٩).

٢) جامع بيان العلم وفضله ٢/١٣١.

٣) رواه الخطيب في الفقيه والمتفقه ٢/٦٣.

٤) المعتمد ٢/٣٨٣، التلخيص ق٢٠٠، بذل النظر ص٧٠٢.

٥) التلخيص ق٢٠٠، المستصفى ٤/٨١.

الراشدين والعبادلة وغيرهم من الصحابة ليسوا من أهل الاجتهاد وإن لم يكونوا فمن هم أهل الاجتهاد ؟ [1]

رابعها : أنهم نسبوا لهم الخطأ لأنهم قصروا في الاجتهاد.

وهذا إساءة ظن بهم مع تصريحهم بخلافه[2].

خامسها : أن الصحابة ذهبوا مذهب من يرى التخطئة.

وأجيب بتسليم ذلك وأنه إجماع منهم[3].

سادسها : أن المراد بالخطأ هو خطأ ما ثوابه أكثر، لا الخطأ المقابل للصواب[4].

وأجيب بأن الصحابة أضافت الخطأ للشيطان، ولو كان في قولهم صواب لما نسب للشيطان[5]، والعدول عما ثوابه أكثر إلى ما ثوابه أقل لا يسمى خطأ مطلقاً[6].

○ الدليل الخامس عشر :

أن الحق في القطعيات واحد فكذلك في الظنيات[7].

واعترض عليه باعتراضين :

أولها : أن هذا جمع بلا علة[8].

ويمكن أن يجاب بأن العلة كونهاجميعاً أحكاماً للشرع.

ثانيها : أن معنى الإصابة ممكن في الظنيات لأنها متعلقة بالأفعال فيصح أن

---

١) روضة الناظر ٣/٩٨٩.

٢) روضة الناظر ٣/٩٩٠.

٣) روضة الناظر ٣/٩٩٠.

٤) المعتمد ٢/٣٨٢، بذل النظر ص٧٠١.

٥) العدة ٥/١٥٥٨، التمهيد ٤/٣٢٢، بذل النظر ص٧٠٢.

٦) بذل النظر ص٧٠٢.

٧) شرح العمد ٢/٢٤٠، المعتمد ٢/٣٧٥.

٨) المعتمد ٢/٣٧٥.

يجب على الواحد ما لا يجب على الآخر، بخلاف الأمور المتعلقة بالعلم والاعتقاد فلا يمكن تعدد الحق إذ لا يمكن صحة النفي والإثبات المتقابلين[1].

ويمكن أن يجاب بأن القطعيات بعضها علمي وبعضها عملي وكذلك الظنيات، ومن ثم فلا مكان لهذا الاعتراض.

○ الدليل السادس عشر :

لو جاز تعدد الحق لأدى ذلك إلى ورود التعبد بما يتضاد ويتنافى مثل أن تكون عين واحدة حلالاً حراماً، وأن يكون الفرج الواحد يحل وطؤه ويحرم بحسب اختلاف المجتهدين، ومثل هذا لا يحسن ورود الشرع به[2].

فلو وجد فقيهان: أحدهما يبيح دم إنسان والآخر يحرمه، أحدهما يرى كفر تارك الصلاة، والآخر لا يراه كافراً ولا مستحقاً للقتل، فحينئذ لا يمكن أن يقال: كلاهما على صواب، ولا يصح أن يقال كل ذلك حق من عند الله -عز وجل- ، ولو قالوه لجمعوا بين المتناقضات، وجعلوا إنساناً واحداً كافراً مخلداً في نار جهنم، مؤمناً مخلداً في الجنة، فإذا ثبتت التخطئة في بعض المسائل فكذلك في باقيها[3].

وعورض بأنه لا مانع من ذلك؛ لأن المصلحة تتغير بتغير الأشخاص والأحوال، كما أن المسافر يقصر، والمقيم يتم وكلاهما حكم لله، والميتة

---

١) المعتمد ٣٧٥/٢.

٢) شرح العمد ٢٤٠/٢، المعتمد ٣٧٦/٢، الإحكام لابن حزم ٦٩/٢ و ٧٢، العدة ١٥٥٨/٥، الفقيه والمتفقه ٦١/٢، التبصرة ص٥٠٢، التلخيص ق١٩٦، البرهان ١٣٢٠/٢، المنخول ص٤٥٤، المستصفى ٥٩/٤، التمهيد ٣٢٦/٤، ميزان الأصول ص٧٥٨، روضة الناظر ٩٩٠/٣، تخريج الفروع على الأصول ص٧٩، كشف الأسرار للنسفي ٣٠٦/٢، إرشاد الفحول ص٢٦١.

٣) الإحكام لابن حزم ٧٢/٢، شرح اللمع ١٠٥٦/٢، التبصرة ص٥٠٢، البرهان ١٣٢١/٢، بذل النظر ص٦٩٨، المحصول ٥٢٢/٢، المنهاج ص١٧٧، ميزان الأصول ص٧٥٨.

حلال للمضطر حرام على غيره، والصلاة واجبة على الطاهر حرام على الحائض[1].

وأجيب بأن هذا جائز فيما كان عليه أدلة لكل حالة بخصوصها ؛ أما إذا كان على الحكم دليل عام يشمل جميع أحواله فلا يجوز هذا الأمر حينئذ[2].

وأجيب بأن هذه المسائل يختلف الحكم فيها باختلاف الأحوال، وتعدد الاشخاص، أما هنا فكل من المجتهدين يحكم في مسألة واحدة على شخص واحد في حال واحد ففرق بين المسألتين[3].

وبأن الدليل قد فصل في هذه المسائل، والخلاف إنما هو في المسائل التي ورد فيها دليل عام مطلق[4].

كما عورِض بأن التحريم والتحليل إنما يتناول أفعالنا نحن، وحكم عمل الإنسان تابع لاجتهاده، ولا مانع أن يحرم على إنسان ما لا يحرم على غيره، فالمرأة حرام على من طلقها حلال لمن تزوجها[5].

وأجيب بأن المجتهد يحكم بحكم عام لجميع الناس أنه يحرم عليهم فعل كذا، فلا يجوز أن يثبت لإنسان حكم ولآخر حكم مخالف له[6].

ويمكن أن يجاب بأن المراد بالمسألة: القولان المتجهان إلى عين واحدة في حال واحد، فإذا رأى مجتهد أن زيداً يحرم عليه فعل مافي وقت معين، ورأى آخر أنه يحل له في ذلك الوقت؛ فكيف يقال هنا بصواب

---

١) شرح العمد ٢٤١/٢، العدة ١٥٥٩/٥، الفقيه والمتفقه ٦١/٢، الإحكام ١٩٤/٤، شرح اللمع ١٠٥٧/٢، التبصرة ص٥٠٣، البرهان ١٣٢٠/٢، المنخول ص٤٥٤، الإحكام ١٩٧/٤.

٢) الفقيه والمتفقه ٦٢/٢، شرح اللمع ١٠٥٧/٢، التبصرة ص٥٠٣.

٣) الإحكام لابن حزم ٧٦/٢.

٤) التبصرة ص٥٠٣.

٥) شرح العمد ٢٤٨/٢، المعتمد ٣٧٦/٢، التلخيص ق١٩٦، البرهان ١٣٢٠/٢، المستصفى ٥٩/٤، روضة الناظر ٩٩٠/٣.

٦) التمهيد ٣٢٨/٤، روضة الناظر ٩٩٠/٣.

القولين؟

○ الدليل السابع عشر :

لو ورد نصان متعارضان لجعل أحد النصين ناسخاً للآخر، لأنه لا يتصور أن الشيء الواحد يكون مباحاً محظوراً فإذا كانت النصوص مع منزلتها من الشرع إذا تعارضت لا يحكم إلاّ بواحد منها فكذلك في الأقوال التي هي أقل منزلة من النصوص(١).

○ الدليل الثامن عشر :

المجتهد طالب، والطالب لا بد له من مطلوب، وهذا المطلوب هو الحق من الأقوال، فكان من الأقوال ماهو حق ومنها ما ليس كذلك(٢).

○ الدليل التاسع عشر :

لو كان الحق متعدداً لكانت جميع الأقوال صواباً ولما لزم المجتهد الاجتهاد في المسائل الظنية مع أن الجميع متفقون على أنه يجب عليه أن يجتهد وأن يعمل بما يؤديه إليه اجتهاده(٣).

---

١) الغنية ص٢٠٣.

٢) المعتمد ٣٩٥/٢، البرهان ١٣٢٤/٢، المنخول ٤٥٥، التمهيد ١٢٩/٤، الوصول ٣٤٨/٢، ميزان الأصول ص٧٥٧، المحصول ٥١٠/٢، روضة الناظر ٩٩٢/٣، الفتاوى ١٤٨/١٩، الإحكام ١٩٥/٤.

٣) الفقيه والمتفقه ٦٢/٢، الفصول ٣٤٧/٢.

❑ القول الثاني :

أن كل مجتهد مصيب، وكل ما أدى إليه اجتهاده فهو حق، فالحق عندهم متعدد.

حكي عن أبي حنيفة[1] ورواية عن مالك[2]، ونسب للشافعي[3]، وأنكر نسبته إليهم جماعة من أتباعهم [4].

واختار هذا القول بعض المعتزلة[5]، وأكثر الأشاعرة[6].

---

١) شرح العمد ٢٣٨/٢، المعتمد ٣٧١/٢، الفقيه والمتفقه ٥٨/٢، إحكام الفصول ص٦٢٢، اللمع ص٧٣، شرح اللمع ١٠٤٩/٢، التبصرة ص٤٩٨، التمهيد ٣١٣/٤، تخريج الفروع على الأصول ص٧٩.

٢) إحكام الفصول ص ٦٢٢، تقريب الوصول ص١٥٧، وانظر: الفقيه والمتفقه ٥٨/٢، اللمع ص٧٣.

٣) شرح العمد ٢٣٧/٢، المعتمد ٣٧١/٢، الفقيه والمتفقه ٥٨/٢، شرح اللمع ١٠٤٦/٢، البرهان ١٣١٩/٢، المنخول ص٤٥٣، الوصول ٣٤٥/٢.

٤) انظر في نفيه عن أبي حنيفة: أصول السرخسي ١٢٧/١، ٩١/٢ و ١٣١، الغنية ص٢٠١، ميزان الأصول ص٧٥٣.

وفي نفيه عن مالك: الموافقات ١٦٨/٤، إحكام الفصول ص٦٢٤.

وفي نفيه عن الشافعي: الفقيه والمتفقه ٥٨/٢، شرح اللمع ١٠٤٦/٢، التلخيص ق١٩٦، شرح المنهاج ٨٣٩/٢.

وفي ميزان الأصول ص٧٥٣ إشارة إلى تصريحهم بأن الصواب في أحد الأقوال، ولكن وجد من كلامهم مايدل على أن المجتهد مصيب في الاجتهاد، وإن لم يتوصل إلى الحق، ففهم منه القول بأن كل مجتهد مصيب

٥) شرح العمد ٢٣٨/٢، المعتمد ٣٧٠/٢، العدة ١٥٤٩/٥، إحكام الفصول ص٦٢٣، التبصرة ص٤٩٨، اللمع ص٧٣، التلخيص ق١٩٦، التمهيد ٣١٣/٤، أصول السرخسي ١٢٧/١، ميزان الأصول ص٧٥٤، المحصول ٥٠٣/٢، روضة الناظر ٩٧٥/٣، التحصيل ٢٩٠/٢، تخريج الفروع على الأصول ص٧٩، شرح تنقيح الفصول ص٤٣٨، كشف الأسرار للنسفي ٣٠٢/٢، البحر المحيط ٢٤٦/٦، إرشاد الفحول ٢٦١.

٦) العدة ١٥٥٠/٥، إحكام الفصول ص٦٢٣، شرح اللمع ١٠٤٨/٢، اللمع ص٧٣، التبصرة ص٤٩٨، التلخيص ق١٩٦، الفائق ١٥٢/٦، البرهان ١٣١٩/٢، المستصفى ٤٩/٤، التمهيد ٣١٤/٤، ميزان الأصول ص٧٥٤، المحصول ٥٠٣/٢، التحصيل ٢٩٠/٢، كشف الأسرار للنسفي ٣٠٢/٢، شرح تنقيح الفصول ص٤٣٨، منهاج السنة ٨٥/٥، الفتاوى ١٤٣/١٩ و ٢٠٥، التقرير والتحبير ٣٠٦/٣، إرشاد الفحول ص٢٦١.

قال الغزالي: « المختار عندنا وهو الذي نقطع به، ونخطئ المخالف فيه: أن كل مجتهد في الظنيات مصيب، وأنها ليس فيها حكم معين لله تعالى »[1].

واستدلوا على ذلك بعدة أدلة أبرزها ما يأتي :

○ الدليل الأول :

قول الله تعالى: ﴿وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ * فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلاً آتَيْنَا حُكْماً وعِلْماً﴾[2].

وجه الدلالة: أن الله بيّن أن الحكم والعلم ثابت لهما مع اختلاف حكمهما، فلو كان أحدهما مخطئاً لم يكن الذي قاله عن علم[3].

واعترض على هذا الاستدلال باعتراضين :

أولهما : أن الله خص سليمان بالفهم ولم يقل وكلاً آتيناه حكماً وعلماً بما حكم به في هذه القضية وإنما المراد آتاه حكماً وعلماً بوجوه الاجتهاد[4].

ثانيهما : أن حكم سليمان وحكم داود لم يتعارضا، وكان حكم كل واحد منهما بشيء يماثل حق المتلف عليه، فذلك مثل تقدير النفقات والتعزير ونحوها، وإنما كان حكم سليمان أولى وأحسن وليس مستقلاً بالصواب[5].

---

١) المستصفى ٥٠/٤، وانظر: ٤٨/٤.

٢) سورة الأنبياء الآيتان رقم ٧٨ و ٧٩.

٣) المعتمد ٣٨٤/٢، ميزان الأصول ص٧٥٥، بذل النظر ص٧٠٤، الإحكام للآمدي ١٩٨/٤.

٤) المعتمد ٣٨٥/٢، العدة ١٥٥٣/٥، التمهيد ٣١٧/٤، بذل النظر ص٧٠٥، الإحكام ٢٠١/٤.

٥) ميزان الأصول ص٧٥٩.

○ الدليل الثاني :

قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [1]، ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [2]، ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾[3].

وجه الاستدلال: لو كان المصيب واحداً لكان غير المصيب من المجتهدين فاسقاً كافراً ظالماً، وتفسيقه باطل بالإجماع، فدلنا ذلك على أن كل مجتهد مصيب[4].

واعترض على هذا الاستدلال باعتراضين :

الأول : أن كل مجتهد مأمور بالاجتهاد، فإذا اجتهد فقد فعل ما أنزل الله من الاجتهاد[5].

الثاني : أنه يلزم على ذلك لحوق الحرج والمشقة على من بذل وسعه ولم يصل إلى الحق لغموضه، والحرج مرفوع في الشريعة بقوله: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[6] فالآيات مخصوصة بهذه الآية[7].

○ الدليل الثالث :

قول الله تعالى: ﴿مَا قَطَعْتُم مِّن لِّينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَىٰ

---

1) سورة المائدة آية رقم ٤٤.

2) سورة المائدة آية رقم ٤٥.

3) سورة المائدة آية رقم ٤٧.

4) المحصول ٢/٥١١، المنهاج ص١٧٨، شرح المنهاج ٢/٨٤١، الإبهاج ٣/٢٦٢.

5) المحصول ٢/٥١٩، المنهاج ص١٧٨، الإبهاج ٣/٢٦٣.

6) سورة الحج آية رقم ٧٨.

7) المحصول ٢/٥١١.

أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ...﴾[1].

وجه الاستدلال: أن الله أخبر أن القطع والترك جميعاً من الله وأحدهما ضد الآخر، فكلاهما صواب مع تضادهما[2].

واعترض على ذلك: بأن الآية أفادت أن الحكم على التخيير في القطع والترك كالتخيير في الكفارات فالآية خارجة عن محل النزاع[3].

أو بأن الآية صوبت من نهى عن قطع الشجر ورفعت الإثم عمن قطعها ولم تصوبه[4].

○ الدليل الرابع :

قول الله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ...﴾[5]، وقوله: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا﴾[6].

وجه الدلالة: أن التكليف مشروط بالقدرة، فما عجز عنه المكلف من العلم لم يكن حكم الله في حقه، فلا يقال: أخطأه[7].

وأجيب بأن المكلف يعد مخطئاً إذا لم يصب الحق ولو كانت عدم إصابته له ناتجة عن عجزه إلا أنه حينئذ لا يلحقه الإثم[8].

○ الدليل الخامس :

أن الصحابة كانوا يسافرون مع النبي ﷺ فمنهم الصائم ومنهم

---

1) سورة الحشر آية رقم ٥.

2) العدة ١٥٦٥/٥، التمهيد ٣٣٠/٤.

3) العدة ١٥٦٥/٥، التمهيد ٣٣١/٤، إرشاد الفحول ص٢٦٢.

4) الفتاوى ١٢٢/١٩، الدر المنثور ٩٢/٨.

5) سورة التغابن آية رقم ١٦.

6) سورة البقرة آية رقم ٢٨٦.

7) الفتاوى ١٢٤/١٩.

8) الفتاوى ١٢٤/١٩.

المفطر فلا يعيب بعضهم بعضاً[1].

وجه الاستدلال: أن النبي ﷺ لم يخطئ أحداً منهم بل صوّب الجميع مع الاختلاف[2].

ويمكن أن يجاب بأن هذه المسألة المرء مخير فيها كالكفارات.

○ الدليل السادس:

أن النبي ﷺ قال لأبي بكر: (متى توتر؟) قال: أوتر من أول الليل، وقال لعمر: (متى توتر؟) قال: أوتر آخر الليل، فقال لأبي بكر: (أخذ هذا بالحزم)، وقال لعمر: (أخذ هذا بالقوة)[3].

وجه الاستدلال: أن النبي ﷺ صوبهما مع اختلافهما[4].

ويمكن أن يجاب بأن هذه المسألة يخير فيها المكلف كالكفارات.

○ الدليل السابع:

أن النبي ﷺ أمر إثر غزوة الخندق ألاّ يصلي أحد من الصحابة إلاّ في بني قريظة فصلى قوم العصر في الوقت قبل أن يبلغوا بني قريظة وأخرها آخرون حتى صلوها في بني قريظة بعد وقتها فبلغ ذلك النبي ﷺ فلم يعنف

---

١) رواه مسلم ٧٨٦/٢ برقم (١١١٦ - ١١١٨) كتاب الصيام: باب جواز الصوم والفطر في شهر رمضان للمسافرين في غير معصية، وأحمد ٥٠/٣.

٢) البحر الميحط ٢٥٧/٦.

٣) رواه أبو داود ٢١٨/٤ برقم ١٤٣١ كتاب الصلاة: باب في الوتر قبل النوم، وابن ماجه ٣٧٩/١ برقم ١٢٠٢ كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها: باب ماجاء في الوتر أول الليل، وأحمد ٣٠٩/٣، قال البوصيري في زوائد ابن ماجه: إسناده صحيح ورجاله ثقات.

٤) البحر المحيط ٢٥٧/٦.

إحدى الطائفتين[1].

وجه الاستدلال: أن النبي ﷺ لم يخطئهما ولم يعنفهما لأن كل مجتهد مصيب[2].

وأجيب بأن المجتهد المخطئ لا يعنف مع كون الصواب مع إحدى الفرقتين[3].

وقد بحثت في روايات الحديث ولم أجد رواية تدل على عدم تخطئة النبي ﷺ لهم.

○ الدليل الثامن:

أن النبي ﷺ لما بعث معاذاً إلى اليمن قال له: (بم تحكم؟) قال: بكتاب الله، قال: (فإن لم تجد؟)، قال: فبسنة رسول الله ﷺ، قال: (فإن لم تجد؟) قال: أجتهد رأيي، فقال النبي ﷺ: (الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله...) الحديث.

وجه الاستدلال: أن المجتهد موفق، ولولا أن المجتهد مصيب على كل حال لم يكن موفقاً، وكل من عمل بتوفيق الله يكون مصيباً لا محالة[4].

وأجيب بأن الواجب على المجتهد العمل بالراجح، لأنه لا يتيقن الصواب، فإذا فعل ذلك أدى ما كلف به، ولا يدل على أن كل مجتهد مصيب للحق، وإن كان أحسن ووفق للاجتهاد الذي كلف به لا لإصابة الحق[5].

---

١) رواه البخاري ١٤٣/٥ برقم ٤١١٩ كتاب المغازي: باب مرجع النبي ﷺ من الأحزاب ومخرجه إلى بني قريظة ومحاصرته إياهم، ومسلم ١٣٩١/٣ برقم ١٧٧٠ كتاب الجهاد والسير: باب المبادرة بالغزو وتقديم أهم الأمرين المتعارضين.

٢) الإحكام لابن حزم ٦٩/٢، فتح الباري ٤٠٩/٧، إرشاد الفحول ص٢٦٢.

٣) الإحكام لابن حزم ٦٩/٢، زاد المعاد ١٣١/٣، فتح الباري ٤١٠/٧، إرشاد الفحول ص٢٦٢، وانظر: شرح الكوكب المنير ٣٨١/٣.

٤) ميزان الأصول ص٧٥٥، وانظر: المحصول ٥١٨/٢.

٥) ميزان الأصول ص٧٦٠.

○ الدليل التاسع :

حديث : (أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم)[1] .

وجه الاستدلال: أن مقتضى الحديث أن متبع أي واحد من الصحابة مع اختلافهم على هدى ومن كان على هدى فهو مصيب[2] .

واعترض عليه بعدة اعتراضات :

أولها : أن الحديث لا يصح[3] .

ثانيها : أن النبي ﷺ خطأ بعض الصحابة[4] .

ثالثها : أن المراد حجية قول الواحد من الصحابة عند عدم المعارض له منهم[5] .

رابعها : أن المراد أن العامي يقلد أي واحد منهم لقوله (بأيهم اقتديتم اهتديتم) وليس المراد صواب الجميع، وخيّر المقلد بينهم لأنه لا سبيل إلى معرفته بالصواب لعدم آلة الاجتهاد عنده[6] .

خامسها : أن المراد الاقتداء بهم في الرواية إذ ليس الحديث عاماً في جميع الأحوال وإن كان في جميع الأشخاص[7].

---

١) رواه ابن حزم في الإحكام ٧٠/٢، وابن عبدالبر في جامع بيان العلم ٩١/٢، والخطيب في الكفاية ص٤٨، قال الألباني عنه: موضوع، انظر: سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة ٧٨/١ .

٢) الإحكام لابن حزم ٧٠/٢، العدة ١٥٦٥/٥، التمهيد ٣٣١/٤، المحصول ٥١٨/٢، التقرير والتحبير ٣١٢/٣، الإحكام للآمدي ١٩٨/٤ .

٣) الإحكام لابن حزم ٦١/٢ و ٢٤٤، إعلام الموقعين ٢٢٣/٢، سلسلة الأحاديث الضعيفة ٧٨/١ .

٤) الإحكام لابن حزم ٦١/٢.

٥) العدة ١٥٦٥/٥ .

٦) التمهيد ٣٣١/٤ .

٧) الإحكام ٢٠١/٤ .

○ الدليل العاشر :

أن الصحابة -رضوان الله عليهم- اختلفوا في أحكام ظنية كثيرة تتعلق بالمواريث والطلاق والإيلاء وغيرها فكانوا لايعترض بعضهم بعضاً فيما اختاره وذهب إليه، ويسوغ للعامي استفتاء غيره، فلو لم يكن كل واحد منهم مصيباً فيما قاله لكانوا متفقين على الخطأ من حيث إن بعضهم على خطأ والآخرون لم ينكروا عليهم، ولا يجوز إجماع الصحابة على خطأ، فدل ذلك على أنهم جميعاً على صواب[1].

واعترض على هذا الاستدلال بعدة اعتراضات:

١ - أنهم أساغوا لهم الاجتهاد واتباع مايرونه راجحاً لأن الأدلة هنا غير قاطعة للعذر، لا أنهم يرون صحة مذهب كل منهم بدليل اختلافهم[2].

٢ - أنهم لا يقطعون بخطأ المخالف ويجوزون أن يكون الخطأ في جانبهم، ولذلك سكتوا عن الإنكار[3].

٣ - أن سكوتهم كان خوفاً من الفتنة واضطراب أمر الأمة[4].

٤ - أن الصحابة قد أظهروا الإنكار في مسائل كثيرة، ومالم يظهروا فيه الإنكار لم يظهروا فيه الإقرار[5].

---

١) شرح العمد ٢/٢٥٦، المعتمد ٢/٣٨٥، الإحكام لابن حزم ٢/٧٠، العدة ٥/١٥٦٥، الفقيه والمتفقه ٢/٥٩، إحكام الفصول ص٦٣٣، شرح اللمع ٢/١٠٦٣، التبصرة ص٥٠٥، المستصفى ٤/٥٤، التمهيد ٤/٣٢٣، بذل النظر ص٧٠٥، المحصول ٢/٥١٤، الإحكام ٤/١٩٩، المسودة ص٤٩٩.

٢) العدة ٥/١٥٦٧، إحكام الفصول ص٦٣٣، شرح اللمع ٢/١٠٦٣، التبصرة ص٥٠٥.

٣) التمهيد ٤/٣٢٥، الإحكام ٤/٢٠١.

٤) العدة ٥/١٥٦٨.

٥) المعتمد ٢/٣٨٦، الإحكام لابن حزم ٢/٧٠، العدة ٥/١٥٦٧، الفقيه والمتفقه ٢/٦٢، إحكام الفصول ص٦٣٣، بذل النظر ص٧٠٦، المحصول ٢/٥١٥.

○ الدليل الحادي عشر :

أن الصحابة كان يعظم بعضهم بعضاً مع اختلافهم، ولو لم يصوبه لم يعظمه[1].

وعورض بأمرين :

أولهما : أنه كان يعظم بعضهم بعضاً لأن الخطأ في ذلك مغفور[2].

ثانيهما : أن التعظيم لا يدل على صواب أقوال المعظم، يدل على ذلك أن الصحابة اختلفوا في قتال مانع الزكاة مع تعظيم بعضهم لبعض ثم اتفقوا على وجوب القتال والقول المخالف للإجماع ليس حقاً ولا صواباً[3].

○ الدليل الثاني عشر :

أن جعل الحق في واحد يؤدي إلى تفسيق بعض الصحابة؛ لأنهم حكموا في الدماء والفروج وأخذ الأموال بأقوال مختلفة، فيكون بعضهم أخطأ فيها، وهذا خطأ ظاهر، لأن الصحابة كلهم عدول، فما أدى إليه فهو باطل[4].

أجيب بأنه لا مانع أن يقال هذه صغائر وليست أخطاء ظاهرة، وهذا لا يبعد كما أنكم تقولون كلهم مصيبون[5].

ويمكن أن يجاب بأن الصحابة اجتهدوا في أحكام هذه الظنيات وبذلوا وسعهم فلا إثم عليهم بل هم مغفور لهم ولا يصح الحكم بالفسق عليهم.

---

١) المعتمد ٢/٣٨٥، شرح اللمع ٢/١٠٦٣.

٢) المعتمد ٢/٣٨٥، بذل النظر ص٧٠٦.

٣) شرح اللمع ٢/١٠٦٣.

٤) شرح العمد ٢/٢٦٤، شرح اللمع ٢/١٠٦٤، التلخيص ق١٩٩، المحصول ٢/٥١٤.

٥) المحصول ٢/٥١٦.

○ الدليل الثالث عشر :

أن الصحابة كان يولي بعضهم بعضاً القضاء والأحكام مع اختلافهم ولو كانوا يرون أن المصيب واحد لما ولوهم القضاء لئلا يحكموا بالخطأ[1].

وعورض بما يأتي :

١ - أنه لاتلازم بين القول بتعدد الحق وتولية القضاء للمخالف، بدليل أن هناك علماء بعد الصحابة صرحوا بأن الحق في واحد من الأقوال ومع ذلك كانوا يولون المخالف للقضاء[2].

٢ - أنهم أساغوا لهم الاجتهاد واتباع ما يرونه راجحاً لا أنهم يرون صحة مذهبهم[3].

٣ - أنهم وإن كان بعضهم يخالف بعضاً إلاّ أن كل واحد منهم لا يقطع بخطأ مخالفه بل يجوّز على نفسه الخطأ كما يجوّز الصواب لصاحبه فلهذا استخلفه ورضي حكمه[4].

○ الدليل الرابع عشر :

أن القراء اختلفوا في ألفاظ من القرآن الكريم، ومع اختلافهم فكل واحد منهم مصيب، وكذلك في غيرها من مسائل الظنيات[5].

واعترض عليه بما يأتي :

---

١) شرح العمد ٢/٢٥٧، العدة ٥/١٥٦٧، شرح اللمع ٢/١٠٦٦، التبصرة ص٥٠٧، المحصول ٢/٥١٤، المنهاج ص١٧٨، الإبهاج ٣/٢٦٣.

٢) العدة ٥/١٥٦٨.

٣) شرح اللمع ٢/١٠٦٦، التبصرة ص٥٠٧.

٤) العدة ٥/١٥٦٨.

٥) شرح العمد ٢/٢٥٦، الإحكام لابن حزم ٢/٦٩، العدة ٥/١٥٧٣، التمهيد ٤/٣٣٥، البحر المحيط ٦/٢٦٩.

١ - أن القراءات غير متنافية، بدليل أنه يجوز لمن قرأ بحرف أن يقرأ بغيره فكان الكل على صواب بخلاف الظنيات فمن أداه اجتهاده إلى حكم لم يجز له أن يأخذ باجتهاد غيره، ولا يجوز له أن يحكم بالحكمين معاً بينما يجوز له أن يقرأ بالقراءتين معاً[1].

٢ - أن القرآن قد أنزل على سبعة أحرف فلا مانع من كونها جميعاً صواباً والمكلف مخير في أن يقرأ بأيها شاء[2].

○ الدليل الخامس عشر :

لو كان المصيب واحداً والحق في واحد من الأقوال، لكان مخالفه فاسقاً وهذا باطل بالإجماع[3].

واعترض على هذا الاستدلال بخمسة اعتراضات :

١ - أن من قامت عليه الحجة بخطأ قوله وأصر عليه فهو فاسق، وإلاّ فلا إثم عليه لورود الأدلة بعدم مؤاخذة المجتهد المخطئ[4].

٢ - أن بعض الأحكام دليله غير مقطوع به، فلا نقطع حينئذ بإصابتنا للحق وخطأ من خالفنا[5].

٣ - أنه لا تلازم بين الخطأ والفسق[6]، فقد يوجد خطأ لايستلزم أن يكون صاحبه فاسقاً.

٤ - أن المجتهد يكلف الاجتهاد لإصابة الحق ولا يكلف إصابة الحق ذاته،

---

١) الإحكام لابن حزم ٦٩/٢، العدة ١٥٧٣/٥، التمهيد ٣٣٥/٤.

٢) التمهيد ٣٣٥/٤.

٣) الإحكام لابن حزم ٧٠/٢، العدة ١٥٦٨/٥، الفقيه والمتفقه ٦٠/٢، إحكام الفصول ص٦٣٢، التلخيص ق١٩٩، المستصفى ١١١/٤، المحصول ٥١٧/٢، الإحكام ١٩٩/٤، منهاج الوصول ص١٧٨.

٤) التبصرة ص٥٠٦، الإحكام لابن حزم ٧٠/٢، العدة ١٥٦٩/٥ - ١٥٧٠.

٥) العدة ١٥٦٩/٥، بذل النظر ص٧٠٧.

٦) ميزان الأصول ص٧٦١، بذل النظر ص٧٠٧.

فلو فرط في الاجتهاد لوجب التفسيق وليس كذلك إذا لم يصب[1].

٥ - أن الأعمال بالنيات والمقاصد فمتى ماقصد المجتهد الحق حصل له الأجر[2].

○ الدليل السادس عشر :

حمل الناس على مذهب واحد يؤدي إلى الحرج والتضييق والتشديد والشريعة مبنية على اليسر والسماحة، فحمل الناس على مذهب واحد مخالف للشريعة[3].

واعترض عليه باعتراضات :

أولها : أن هذه العلة موجودة أيضاً في المسائل المقطوع بها من الشرع ومع ذلك فالاتفاق واقع على أن الحق فيها واحد[4].

ثانيها : أن المصلحة إنما هي في اتباع الشرع والسير على حكم الله وليست المصلحة في الشرع متعلقة بما يميل إليه الطبع[5].

ثالثها : أن حمل الناس على مذهب واحد أنفع لهم وأصلح فإنهم يحرصون على تمييزه وطلبه فيتوافر أجرهم ويعظم ثوابهم ولا تتشتت أذهانهم ولا تختلف أقوالهم[6].

رابعها : أننا لا نحملهم على مذهب واحد؛ لأنا لا نقطع بأن الحق المطلوب هو في هذا المذهب دون غيره[7].

---

١) إحكام الفصول ص٦٣٢.

٢) ميزان الأصول ص٧٦١.

٣) شرح اللمع ٢/١٠٧٠، التبصرة ص٥٠٩، التمهيد ٤/٣٣٦، الإحكام ٤/٢٠٠.

٤) شرح اللمع ٢/١٠٧٠، التبصرة ص٥٠٩، التمهيد ٤/٣٣٦، الإحكام ٤/٢٠٣.

٥) التبصرة ص٥٠٩، التمهيد ٤/٣٣٦.

٦) شرح اللمع ٢/١٠٧١، التبصرة ص٥٠٩، التمهيد ٤/٣٣٦.

٧) التمهيد ٤/٣٣٦، الإحكام ٤/٢٠٢.

○ الدليل السابع عشر :

أن حكم الحاكم باجتهاده لا ينقض وذلك لتعدد الحق ولو كان واحداً لنقض حكم الحاكم[1] .

وعورض بعدة اعتراضات :

١ - أن حكمه لم ينقض لأن فرضه الاجتهاد وقد وجد فلم ينقض اجتهاده[2] .

٢ - أن الاجتهاد لا ينقض بمثله، إذ لا مزية لأحدهما على الآخر[3] .

٣ - أن فرض الحاكم اتباع اجتهاده، فلو فرض أنه تغير اجتهاده لم ينقض حكمه الأول، وهذا كما أنه لا تجب عليه الإعادة إذا صلى لغير القبلة باجتهاده[4] .

٤ - لو نقض حكم الحاكم لأدى إلى عدم استقرار الأحكام، ولكان كل حاكم ينقض حكم من سبقه[5] .

٥ - أن المنع من نقض الحكم لا يدل على عدم الخطأ فيه، كما أنه يمنع من الشيء فإذا فعل اعتبره الشرع صحيحاً مثل البيع بعد النداء لصلاة الجمعة والسوم على سوم أخيه والصلاة في الدار المغصوبة والطلاق في حال الحيض[6] .

○ الدليل الثامن عشر :

لو كان الحق في واحد من الأقوال وما عداه خطأ لوجب أن ينصب الله

---

١) الفقيه والمتفقه ٢/٦٠، إحكام الفصول ص٦٣٤، شرح اللمع ٢/١٠٦٥، التبصرة ص٥٠٦، ميزان الأصول ص٧٥٦، المحصول ٢/٥١٤، الإحكام ٤/٢٠٠ .

٢) إحكام الفصول ص٦٣٤ .

٣) ميزان الأصول ص٧٦٢، الإحكام ٤/٢٠٢ .

٤) شرح اللمع ٢/١٠٦٥، ميزان الأصول ص٧٦٢ .

٥) العدة ٥/١٥٧١، الفقيه والمتفقه ٢/٦٥، إحكام الفصول ص٦٣٤، شرح اللمع ٢/١٠٦٥، التبصرة ص٥٠٧، التمهيد ٤/٣٢٥، ميزان الأصول ص٧٦٢ .

٦) العدة ٥/١٥٧١، الفقيه والمتفقه ٢/٦٥، شرح اللمع ٢/١٠٦٥، التبصرة ص٥٠٦ .

لنا دليلاً قاطعاً عليه لنثق بعدولنا عن الخطأ إلى الصواب[1].

وأجيب بأن الله -عز وجل- قد أوجب على المجتهد بالأدلة القاطعة اتباع ما يغلب على ظنه[2].

كما أجيب بأن الله -عز وجل- قد جعل ذلك ميداناً لأهل الاجتهاد ليحصل لهم به شرف العبادة[3].

وأجيب بأن هذا الاستدلال مبني على القول بوجوب الأصلح على الله، والله لا مكره له[4].

○ الدليل التاسع عشر :

أن المجتهد إذا اجتهد لزمه اتباع اجتهاده وحرم عليه مخالفته مع تعدد أقوالهم، مما يدل على صواب الجميع وإلا فكيف يجب عليه اتباع ما كان باطلاً ؟[5].

وعورض بما يأتي :

١ - عدم التسليم بذلك، فيقال للمخالف: أخطأت في هذا الاجتهاد وهذا مذهب باطل لا يحل لك اتباعه ولا الفتوى به، وتوضح له الأدلة في ذلك[6].

---

١) شرح العمد ٢٦٦/٢، المعتمد ٣٨٦/٢، الإحكام لابن حزم ٧٧/٢، العدة ١٥٦٩/٥، إحكام الفصول ص٦٣١، الفقيه والمتفقه ٦٠/٢، شرح اللمع ١٠٦٤/٢، التبصرة ص٥٠٦، التمهيد ٣٣٢/٤، بذل النظر ص٧٠٥، المحصول ٥١٢/٢، الإحكام ١٩٩/٤.

٢) المعتمد ٣٨٦/٢، العدة ١٥٦٩/٥، التمهيد ٣٣٢/٤، بذل النظر ص٧٠٦.

٣) شرح العمد ٢٦٦/٢، الإحكام ٢٠١/٤.

٤) الإحكام ٢٠١/٤.

٥) شرح اللمع ١٠٦٧/٢، التلخيص ق١٩٩، البرهان ١٣٢٢/٢، المنخول ص٤٥٥، ميزان الأصول ص٧٥٦، المحصول ٥١٢/٢، الإحكام ٢٠٠/٤، شرح تنقيح الفصول ص٤٣٩، كشف الأسرار للنسفي ٣٠٣/٢.

٦) شرح اللمع ١٠٦٧/٢، التبصرة ص٥٠٨.

٢ - أن المجتهد إذا اجتهد فخالف النص قيل: إنه أخطأ فكذلك هنا[١].
٣ - أن المجتهد يحرم عليه اتباع قول غيره، ولو كان الحق متعدداً لجاز له اتباع قول غيره إذ كيف يمنع من اتباع الحق؟[٢].
٤ - أن المجتهد مكلف بإصابة الحق قبل الاجتهاد، أما بعد الاجتهاد فهو مكلف باتباع ظنه، ولا مانع من ذلك[٣].

○ الدليل العشرون :

أن العامي يخير في تقليد المجتهدين، ولو كان الحق في واحد لما ساغ له الاختيار، ولوجب عليه الاجتهاد بينهم، فلما خيره الشرع علمنا أن أقوالهم كلها حق[٤].

ويجاب عن ذلك بأن العامي إنما يخير إذا لم يعلم أقوالهم فإذا علمها وجب عليه الترجيح بين المجتهدين.

وأصحاب القول بتعدد الحق انقسموا إلى قسمين :
- منهم من قال: ليس لله في الواقعة حكم؛ ولا يوجد ماهو أشبه بالحق.
- ومنه من قال: ليس لله حكم ولكن يوجد ماهو أشبه بالحق.

الترجيـــح :

يظهر لي أن الراجح هو القول بعدم تعدد الحق في الظنيات وذلك لما يأتي:
١ - أدلة القائلين بأن الحق واحد أقوى وأكثر صراحة بخلاف أدلة

---

١) شرح اللمع ١٠٦٨/٢، التبصرة ص٥٠٨، الإحكام ٢٠٢/٤.
٢) شرح اللمع ١٠٦٨/٢، التبصرة ص٥٠٨.
٣) المحصول ٥١٩/٢.
٤) الإحكام ١٩٩/٤.

القائلين بتعدد الحق حيث يمكن الإجابة عن جميع أدلتهم.

٢ - أن القائلين بتعدد الحق ينتقض مذهبهم بصورة واحدة تخالف ذلك وقد ورد ذلك في عدة صور.

٣ - أن أدلة القائلين بتعدد الحق قائمة على تلازم الخطأ والإثم، والتلازم لا يصح لإمكان تصور وجود أحدهما دون الآخر.

الثمرات التطبيقية لمسألة تعدد الحق في الظنيات

قبل أن أذكر مارتب العلماء على هذه المسألة أحب أن أشير إلى نوع الخلاف في هذه المسألة:

ذهب بعض العلماء إلى أن الخلاف في هذه المسألة لفظي:

قال أبو المعالي: «وفي الحقيقة يئول الخلاف إلى لفظ، إذ لا يستجيز مسلم تأثيم مجتهد، وإذا ارتفع التأثيم وحصل الاتفاق على أن كلاً يعمل بغلبة ظنه لم يبق للخلاف أثر»[1].

وقال ابن تيمية: «لأن للناس في هذه المسألة قولين أحدهما وهو قول عامة السلف والفقهاء أن حكم الله واحد وأن من خالفه باجتهاد سائغ مخطئ معذور مأجور، فعلى هذا يكون ذلك الفعل الذي فعله المتأول بعينه حراماً، لكن لا يترتب أثر التحريم عليه لعفو الله عنه فإنه لا يكلف نفساً إلاّ وسعها.

والثاني: في حقه ليس بحرام لعدم بلوغ دليل التحريم له وإن كان حراماً في حق غيره فتكون نفس حركة ذلك الشخص ليست حراماً، والخلاف متقارب وهو شبيه بالاختلاف في العبارة»[2].

فاستدل بنفي الفريقين للإثم على أن الخلاف متقارب.

وخالفهما في هذا أكثر العلماء ورتبوا على هذه المسألة مسائل منها:

١ - حكم المخطئ في الظنيات:

فإن من قال بتعدد الحق نفى أن يكون هناك مخطئ يفرد له حكم شرعي ومن قال بأن الحق في واحد من الأقوال نظر في مسألة حكم المخطئ

---

١) البرهان ١٣٢٦/٢.

٢) الفتاوى ٢٦٨/٢٠ - ٢٦٩.

وأفردها ببحث مستقل[1]. وسيأتي تحرير هذه المسألة في المبحث القادم.

٢ - التقليد عند تعدد المجتهدين :

فإن بعض من يرى تخيير المقلد عند تعدد المجتهدين استدل بتعدد الحق في الظنيات وبناه على ذلك[2].

٣ - نقض الحكم :

ظن بعضهم أنه يلزم على القول بأن الحق في واحد من الأقوال نقض حكم المخالف وقضائه، ومن هنا استدل بعدم نقض حكم المخالف على تعدد الحق[3]، وقد سبق بيان ذلك وذكرت أوجه الجواب عنه ولنفي هذا فإن أبا إسحاق الشيرازي صدر المسألة بحكاية الاتفاق في ذلك فقال: «ولا خلاف في هذه المذاهب أن الإثم موضوع عن المخطئ، فإن حكم الحاكم بخلافه (الحق) لم يُنقض، وحُكي عن القاضي أبي علي ابن أبي هريرة[4]، أنه كان يقول... إن الحكم بخلافه منقوض»[5].

ويظهر لي أن القول بنقض حكم المخالف مبني على أن جميع الأحكام قطعية، لا على مسألة تعدد الحق واتحاده.

---

١) شرح اللمع ١٠٥١/٢، البحر المحيط ٢٥٣/٦، وانظر: ص ٥٦٨ من هذا الكتاب.

٢) المستصفى ١٥٤/٤، قواعد الأحكام ص١٣٦.

٣) إحكام الفصول ص٦٣٤، شرح اللمع ١٠٦٥/٢، التبصرة ص٥٠٦، ميزان الأصول ص٧٥٦، المحصول ٥١٤/٢.

٤) أبو علي الحسن بن الحسين بن أبي هريرة البغدادي، فقيه شافعي، توفي سنة ٣٤٥هـ ببغداد.
من مؤلفاته : «شرح مختصر المزني».
انظر: (تاريخ بغداد ٢٩٨/٧، سير أعلام النبلاء ٤٣٠/١٥، طبقات الشافعية للإسنوي ٥١٨/٢، البداية والنهاية ٣٠٤/١١).

٥) شرح اللمع ١٠٥١/٢.

٤ - استخلاف المخالف :

جعل الإسنوي والزركشي من فروع مسألة تعدد الحق حكم استخلاف المخالف في القضاء والحكم، لأنه على القول بأن الحق في واحد لا يصح له أن يستخلف من يخالفه في المذهب لأنه يعينه على ما يعتقد تحريمه[١].

وتفريع هذه المسألة على القول بتعدد الحق لا يصح؛ لأن من شروط ولاية القضاء الاجتهاد، والمجتهد لا يؤمن أن يكون رأيه مخالفاً لرأي من استخلفه.

٥ - تنفيذ حكم المخالف :

إذا رفع إلى القاضي حكم من قاضٍ آخر لا يرى صواب قضائه كما أنه لا يرى نقضه، فهل له تنفيذه؟

اختار بعض العلماء أنه ليس له تنفيذه بناء على أن الحق واحد ففي تنفيذه إعانة على ما يعتقد أنه خطأ.

لكن أكثر العلماء على أنه ينفذه بناء على أنه اجتهاد صحيح فلا ينقض بمثله سواء كان الحق واحداً أو متعدداً[٢].

٦ - نسبة الخطأ للمخالف :

فعلى القول بأن الحق واحد فإن في هذه المسألة الخلافية صواباً وخطأ، وكل واحد يرى أنه على الحق ويظن أن مخالفه مخطئ، وهل يقطع بخطأ مخالفه؟

في ذلك قولان لأصحاب القول بأن الحق في واحد من الأقوال.

أما على القول بأن الحق متعدد فليس هناك خطأ أصلاً بل كلهم على صواب[٣].

---

١) التمهيد ص٥٣٤، البحر المحيط ٦/٢٦٤.

٢) التمهيد ص٥٣٤.

٣) البحر المحيط ٦/٢٥٣، القول السديد ص٥٣، المسائل المشتركة ص٣٢٣.

٧ - إعادة صلاة من صلى لغير القبلة مجتهداً :

بنى الزنجاني[1] على الخلاف في مسألة تعدد الحق واتحاده الخلاف في إعادة صلاة من صلى لغير القبلة مجتهداً، فمن قال بأن الحق واحد أوجب عليه الإعادة لفوات الحق المتعين، ومن قال بتعدد الحق لم يوجب الإعادة[2].

ولا يظهر لي صحة البناء بالنسبة لمذهب القائلين بأن الحق في واحد من الأقوال لأنهم لا يوجبون عليه الإعادة، ولكن قد يقال: بأن بعض من لا يوجب الإعادة استدل بأن الحق متعدد.

٨ - الخروج من الخلاف :

يظهر أن مما ينبني على هذه المسألة: استحباب الخروج من الخلاف، فإن من يقول بأن الحق في واحد من الأقوال يرى احتمال صواب مخالفه مع أن الأرجح لديه أن مخالفه مخطئ، ولوجود هذا الاحتمال فيستحب عنده الخروج من الخلاف بفعل ما يتفق على جوازه من المختلفين وترك المختلف فيه.

أما من يرى أن الحق متعدد فيرى أن كلاً من المختلفين مصيب ومن ثم لا يستحب له مراعاة قول مخالفه.

وإلى هذا أشار الزركشي بقوله: «قد راعى الشافعي وأصحابه خلاف الخصم في مسائل كثيرة وهو إنما يتمشى على القول بأن مدعي الإصابة لا يقطع بخطأ مخالفه»[3].

---

١) أبو المناقب محمود بن أحمد بن محمود الزنجاني: فقيه شافعي، مفسر لغوي أصولي، قتل سنة ٦٥٦هـ ببغداد.
من مؤلفاته: «التفسير»، و «غرائب المقال» في الفقه الشافعي، و «تهذيب الصحاح» في اللغة.
انظر: (سير أعلام النبلاء ٣٤٥/٢٣، طبقات الشافعية لابن السبكي ٣٦٨/٨، طبقات الشافعية للإسنوي ١٥/٢، النجوم الزاهرة ٦٨/٧، معجم المؤلفين ١٤٩/١٢).

٢) تخريج الفروع على الأصول ص٨٠، التمهيد ص٥٣٣.

٣) البحر المحيط ٢٦٥/٦.

٩ - الاقتداء عند الاختلاف في تعيين القبلة :

ذهب جماهير العلماء إلى عدم صحة الاقتداء في الصلاة عند اختلاف المصلين في تعيين جهة القبلة[١]. وما هذا إلا أن كلاً من الإمام والمأموم مخطئ عند صاحبه[٢].

١٠ - الصلاة خلف المخالف في المذهب :

إذا صلى خلف المخالف في المذهب وأتى الإمام بالصلاة مستوفية حسب مايراه المأموم من أركان الصلاة وشروطها وواجباتها فصلاته صحيحة باتفاق[٣].

لكن الخلاف حصل فيما لو علم المأموم بأنه يترك ركناً أو شرطاً يعتقده المأموم دون الإمام فالجمهور على صحة ائتمام المأموم بالإمام في هذه الحالة[٤]، وهناك قول عند الحنفية[٥]، والشافعية[٦]، ووجه عند الحنابلة[٧]، بعدم صحة اقتدائه به لأن المصيب واحد وهو يعتقد خطأ إمامه وفساد صلاته وكما لو خالفه في القبلة حال الاجتهاد فيها[٨].

فهاتان المسألتان مع تشابههما في الصورة حيث إن المأموم في كل

---

١) الهداية ٤٥/١، الفروق ١٠٠/٢، روضة الطالبين ٢٢١/١، المجموع ١٨٩/٣، المغني ١٠٨/٢.

٢) شرح اللمع ١٠٤٧/٢، المستصفى ٦٩/٤.

٣) حاشية ابن عابدين ٢٥٣/١، الفروق ١٠٠/٢، البحر المحيط ٢٦٥/٦، المغني ٢٣/٣.

٤) حاشية ابن عابدين ٢٥٣/١، الفروق ١٠٠/٢، المغني ٢٣/٣، وانظر: شرح العمد ٢٦٣/٢.

٥) حاشية ابن عابدين ٢٥٣/١.

٦) التمهيد ص٥٣٤، البحر المحيط ٢٦٥/٦.

٧) المغني ٢٣/٣.

٨) المغني ٢٣/٣.

منهما يعتقد خطأ إمامه إلاّ أن الحكم اختلف فيهما عند الجمهور ففي مسألة الاختلاف في تعيين القبلة لم يجز الائتمام، وفي المسألة الأخرى جاز الائتمام.

وكانت هذه المسألة مما بحثها العلامة القرافي في كتابه «الفروق» وذكر فيها ثلاثة فروق:

○ الفرق الأول :

أن الجماعة في الصلاة مطلوبة لصاحب الشرع، فلو قلنا بمنع الائتمام بالمخالف في المذهب لقلت الجماعات، أما إذا منعنا من ذلك في القبلة ونحوها لم يخل ذلك بالجماعات كبير خلل لندرة وقوع مثل هذه المسائل، أما في المسائل الظنية فالخلاف فيها كثير[1].

○ الفرق الثاني :

أن كل من اعتقدنا أنه خالف الإجماع لا يجوز الاقتداء به، والمخالف في القبلة مخالف لأمر مجمع عليه وهو وجوب استقبال القبلة أما المخالف في المذهب فيجوز الاقتداء به لأنه لا يخالف أمراً مجمعاً عليه[2].

○ الفرق الثالث :

أن من اعتقدنا أنه خالف مقطوعاً به لم يجز لنا تقليده، ومن ثم لم يجز الاقتداء بالمخالف في القبلة لأن وجوب التوجه إليها مقطوع به، أما إذا لم نعتقد أنه خالف مقطوعاً به فيجوز لنا تقليده ومن ثم جاز الاقتداء في الصلاة بالمخالف في المذهب[3].

---

١) الفروق ٢/١٠٠.
٢) الفروق ٢/١٠٠.
٣) الفروق ٢/١٠٢.

ولم يرتض ابن الشاط[1] ماسبق واختار أن الفرق الصحيح في ذلك أن في مسألة الاقتداء بالمخالف في المذهب لا يمكن وجود الخطأ فيها على القول بتصويب المجتهدين، ولا يمكن تعيين الخطأ فيها على القول بعدم التصويب أما في مسألة الاقتداء بالمخالف في تعيين جهة القبلة فهنا لا بد من وجود الخطأ فيها ويمكن تعيينه في بعض الأحوال[2].

وأرى أن الفرق في ذلك: أن الاختلاف في الحكم ذاته لايمنع الاقتداء ولذا صح الاقتداء بالمخالف في المذهب، أما الاختلاف في تحقيق مناط الحكم فيمنع الاقتداء ولذا لم يصح الاقتداء عند الاختلاف في تعيين القبلة لأن الجميع متفقون على الحكم وهو وجوب التوجه إلى القبلة في الصلاة، لكن اختلفوا في تحقيق مناط الحكم فقال بعضهم: القبلة في جهة، وقال آخرون: بل القبلة في الجهة الأخرى.

---

١) قاسم بن عبدالله بن محمد ابن الشاط: فقيه مالكي أصولي فرضي، ولد سنة ٦٤٣هـ وتوفي سنة ٧٢٣هـ بسبتة.
من مؤلفاته: «غنية الرائض في علم الفرائض»، و «تحرير الجواب في توفير الثواب».
انظر: (الديباج المذهب ١٥٢/٢، إيضاح المكنون ٥١/١، هدية العارفين ٨٢٩/١، الفكر السامي ٢٣٩/٢).

٢) إدرار الشروق على أنواء الفروق ١٠١/٢.

المبحث الرابع
حكم مخالفة الظنيات

قبل الدخول في مسألة حكم مخالفة الظنيات، ينبغي أن أشير إلى أنه لا يقطع بخطأ المخالف في مسألة دليلها ظني لأن الحكم إنما ثبت ظناً فكيف نقطع بخطأ المخالف لما ثبت ظناً.

قال أبو يعلى: «ماكان غلبة ظن لم نقطع بإصابة الحق وخطأ من خالفنا؛ لأن دليله غير مقطوع عليه»[1].

فإذا تقرر ذلك، فهل يجوز للمكلف أن يخالف حكماً شرعياً ثبت بدليل ظني ؟

إن من المتقرر لدى علماء الشريعة عدم جواز مخالفة الظنيات[2]، ومما يدل على ذلك إطباق الفقهاء على أن الثابت بدليل ظني كالثابت بدليل قطعي من جهة العمل وتحريم المخالفة -خلا ماسبق ذكره عن الظاهرية، من أنهم لا يعتبرون الظن مطلقاً- .

قال الآمدي: «اختلاف طرق الحرام بالقطع والظن غير موجب لاختلافه في نفسه من حيث هو حرام»[3].

وذلك لأن الأحكام الشرعية كما تثبت بالأدلة القطعية تثبت بالأدلة الظنية، قال الشاطبي: «قام الدليل القطعي على أن الدلائل الظنية تجري في فروع الشريعة مجرى الدلائل القطعية»[4].

وعلى هذا إطباق فقهاء الحنفية، وتفريقهم بين الفرض والواجب،

---

١) العدة ٥/١٥٦٩.

٢) أصول السرخسي ١/١١٢، الإحكام للآمدي ١/١٤٠، المغني للخبازي ص٨٤، الموافقات ١/٣٣٩، شرح مختصر الروضة ٣/٢٧٣، الفروق ١/١٢٨.

٣) الإحكام ١/١٤٠.

٤) الموافقات ١/٣٣٩.

والمحرم والمكروه تحريماً لايدل على جواز مخالفة الظنيات، ومن كلامهم في ذلك :

قول السرخسي : «مع القول بوجوب العمل بخبر الواحد . . . يكون المؤدي مطيعاً ، والتارك من غير تأويل عاصياً معاقباً »[1] .

وقال الخبازي عن الواجب : «وحكمه وجوب العمل لا الاعتقاد حتى لا يكفر جاحده ويفسق تاركه راداً لخبر الواحد ؛ فأما متأولاً فلا » [2] .

إلا أنه يشكل على ذلك أن الجصاص قال : «ماكان وروده من جهة روايات الأفراد فإن تخصيصه جائز عندنا بالقياس ؛ من قبل أن طريق ثبوته في الأصل اجتهاد لا يفضي بنا إلى حقيقة علم وساغ الاجتهاد في تخصيصه كما ساغ الاجتهاد في رده رأساً ، ألا ترى أن خبر الواحد مقبول في الأصل اجتهاداً على جهة حسن الظن بالراوي وأنه يسوغ الاجتهاد في رده . . . »[3] .

فقد يفهم من هذا أن ماثبت بدليل ظني تجوز مخالفته ويسوغ رده ، ولا أظن أن مراده جواز مخالفته مطلقاً ولعل مراده أن من رده متأولاً فإنه لا يلحقه إثم ، كما صرح بذلك غيره من الحنفية .

---

١) أصول السرخسي ١١٢/١ .

٢) المغني ص٨٤ - ٨٥ .

٣) الفصول ٢١٤/١ - ٢١٥ .

المبحث الخامس

حكم المخطئ في الظنيات

سبق أن ذكرنا أن العلماء اختلفوا في الحق في الظنيات: أمتعدد هو أم واحد؟ فمن رأى تعدد الحق في الظنيات يذهب إلى أنه لا يوجد مخطئ في الظنيات[1]، أما من يرى عدم تعدد الحق في الظنيات فيثبت وجود مخطئ فيها ولكنهم يختلفون في تأثيم المجتهد المخطئ فيها؛ إذا بذل جهده واستقصى في البحث، على قولين:

❑ **القول الأول:**

أنه غير آثم، وإلى ذلك ذهب الجماهير[2].

قال أبو يعلى: «مايسوغ فيه الاجتهاد لم يفسق فاعله»[3].

وقال الشيرازي: «والصحيح من مذهب أصحابنا... أن الإثم مرفوع عن المخطئ»[4].

وقال ابن قدامة: «فإن أصابه (الحق) فله أجر اجتهاده وأجر إصابته

---

١) المستصفى ٣٠/٤.

٢) الرسالة ص٤٦١، جماع العلم ص٩٦، المعتمد ٣٧١/٢، شرح العمد ٢٣٦/٢، الإحكام لابن حزم ٦٨/٢ و ٧٠ و ١٦٢ و ٥٩٠، الفقيه والمتفقه ٥٨/٢ و ٦٢/٢ و ٦٤، إحكام الفصول ص٦٢٣، شرح اللمع ١٠٥١/٢، التلخيص ق ١٩٦، المنخول ص٤٥٩، المستصفى ٣٣/٤، ميزان الأصول ص٧٥٤، المحصول ٥٠٤/٢، روضة الناظر ١٠١٨/٣، الإحكام للآمدي ١٨٨/٤، شرح تنقيح الفصول ص٤٤٠، شرح مختصر الروضة ٦٠٣/٣، المسودة ص٤٩٧ و ٥٠٣، مجموع الفتاوى ١٢٣/١٩، و ٦٣/٢١، ٤١/٣٣، التقرير والتحبير ٣٠٣/٣ و ٣٠٦، شرح الكوكب المنير ٤٨٩/٤ و ٤٩١.

٣) العدة ٩٥٤/٣، وانظر: ١٥٧٠/٥.

٤) اللمع ص٧٤.

وإن أخطأه فله ثواب اجتهاده والخطأ محطوط عنه»[1].

وقال الآمدي: «المسائل الاجتهادية ما لا يعد المخطئ فيها باجتهاده آثماً»[2].

وقال السمرقندي: «الصحيح عند أهل السنة أنه لا إثم عليه ويكون معذوراً»[3].

وقال البيضاوي: «المختار ماصح عن الشافعي -رضي الله عنه- أن في الحادثة حكماً معيناً عليه أمارة من وجدها أصاب، ومن فقدها أخطأ ولم يأثم»[4].

واستدلوا على ذلك بعدة أدلة أبرزها ما يأتي:

○ الدليل الأول:

قول الله تعالى: ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُم بِهِ...﴾[5].

وجه الدلالة: أن الله رفع الإثم والجناح عما أخطأ فيه المجتهد[6].

○ الدليل الثاني:

الآية التي سبقت في المسألة السابقة، وهي قوله تعالى: ﴿وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ ۞ فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْماً وَعِلْماً﴾[7].

وجه الاستدلال: أن الله أثنى عليهما وأخبر بإصابة سليمان ولم يؤثم

---

1) روضة الناظر ٩٩٧/٣.

2) الإحكام ١٧١/٤؛ وانظر: ١٨٨/٤.

3) ميزان الأصول ص٧٥٤.

4) المنهاج ص ١٧٧.

5) سورة الأحزاب رقم ٤.

6) الإحكام لابن حزم ٦٨/٢ و ٥٩٠/٢، الفصل ٣٠١/٣.

7) سورة الأنبياء الآيتان رقم ٧٨ - ٧٩.

داود ولو كان آثماً لما مدحه[1].

○ الدليل الثالث :

قوله تعالى : ﴿مَا قَطَعْتُم مِّن لِّينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَآئِمَةً عَلَىٰٓ أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ ٱللَّهِ...﴾[2].

وجه الدلالة: أن بعض المهاجرين نهى عن قطع النخل وقال: إنما هي من مغانم المسلمين وقال الذين قطعوا: بل هي غيظ للعدو فنزل القرآن بتصديق من نهى عن قطعه وعدم تأثيم من قطعه فدل ذلك على أن المجتهد المخطئ غير آثم[3].

○ الدليل الرابع :

قول الرسول ﷺ : (إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإن اجتهد فأخطأ فله أجر واحد).

وجه الاستدلال : أنه جعل له مع خطئه أجراً واحداً ولم يؤثمه عليه[4].

○ الدليل الخامس :

أن النبي ﷺ أمر بعد غزوة الخندق ألا يصلي أحد العصر إلاّ في بني قريظة فصلى قوم العصر إذ دخل وقتها قبل أن يبلغوا بني قريظة وقالوا: لم يرد منا هذا، وأخرها آخرون حتى صلوها في بني قريظة مع الليل، فبلغ ذلك

---

1) العدة ١٥٧٠/٥، الفقيه والمتفقه ٦٠/٢ و ٦٥، شرح مختصر الروضة ٦٠٥/٣، الفتاوى ٢٥٢/٢٠، ٤١/٣٣، البحر المحيط ٢٦١/٦.

2) سورة الحشر آية رقم ٥.

3) مصنف عبدالرزاق ١٩٩/٥، الفتاوى ١٢٢/١٩، الدر المنثور ٩٢/٨.

4) العدة ١٥٧٠/٥، الإحكام ٥٩١/٢، الفقيه والمتفقه ٦٥/٢، اللمع ص٧٤، شرح تنقيح الفصول ص٤٤٠، مجموع الفتاوى ١٢٢/١٩ و ٢٥٢/٢٠، إرشاد الفحول ص٢٦١.

النبي ﷺ فلم يعنف إحدى الطائفتين.

وجه الاستدلال: أن النبي ﷺ لم يعنف المجتهد المخطئ مما يدل على رفع الإثم عنه[1].

○ الدليل السادس:

حديث: «إن الله تجاوز عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه».

وجه الدلالة: أن المخطئ من هذه الأمة معفو عنه[2].

والمراد هنا المخطئ غير المصيب للحق، وليس المخطئ غير المتعمد، لأن هذا مرفوع فيه الإثم عن جميع الأمم، لأن التكليف لايكون بما لا يطاق مما هو خارج عن وسع الإنسان.

○ الدليل السابع:

إجماع الصحابة -رضوان الله عليهم- على أن المخطئ في الظنيات لا يفسق ولا يؤثم مع كونهم صرحوا بالخطأ لمخالفهم وباحتماله لأنفسهم، فإنه قد شاع اختلافهم في مسائل عديدة ولم ينقل تأثيم بعضهم لبعض ولو كان المخطئ آثماً لنقل تأثيم الصحابة ولاشتهر كما في إنكارهم على مانع الزكاة والخوارج[3].

○ الدليل الثامن:

أننا لا نقطع بخطأ من خالفنا لأن الدليل على ماثبت ظناً غير مقطوع به،

---

١) الإحكام لابن حزم ٦٩/٢، الفتاوى ١٢٢/١٩ و ٢٥٢/٢٠.

٢) العدة ١٥٧٠/٥، الفقيه والمتفقه ٦٢/٢، التمهيد ٢٣٤/٤.

٣) الفصول ص٦٢، اللمع ص٧٤، التمهيد ٣٣٤/٤، الوصول ٣٤٩/٢، الإحكام ١٨٩/٤، التقرير والتحبير ٣٠٤/٣، شرح الكوكب المنير ٤٩١/٤.

فكيف نؤثم من لانقطع بخطئه؟[1].

○ الدليل التاسع :

أن الواجب على المجتهد الاجتهاد وهو بذل الجهد والوسع، فإذا أخطأ الصواب لخفاء الأدلة وعدم قطعها للعذر، وكثرة وجوه الشبه فلا يأثم ولا يفسق، لأنه قد أدى وسعه وأدى ماكلف به وماطلب منه، وخفاء الأدلة ليس من فعله[2].

❑ القول الثاني :

أن المخطئ في الظنيات آثم.

نسب هذا القول لبعض المتكلمين[3]، والظاهرية[4]، والإمامية[5]، وبعض الشافعية[6]، وإلى الإمام مالك[7]، والمالكية لا يذكرون عنه إلا خلاف هذا القول[8].

---

1) العدة ١٥٦٩/٥، التمهيد ٣٣٣/٤.
2) الغنية ص٢٠٥.
3) شرح العمد ٢٣٥/٢، شرح اللمع ١٠٥١/٢، التلخيص ق١٩٦، المستصفى ٣٣/٤، الوصول ٣٤٢/٢، ميزان الأصول ص٧٥٤، بذل النظر ص٦٩٥، التحصيل ٢٩١/٢، شرح مختصر الروضة ٦٠٣/٣، الإحكام للآمدي ١٨٨/٤، الفتاوى ٢٠٤/١٩، البدخشي ٢٧٧/٣، البحر المحيط ٢٤٠/٦، التقرير والتحبير ٣٠٣/٣، إرشاد الفحول ص٢٦١.
4) شرح العمد ٢٣٥/٢، الوصول ٣٤٢/٢، روضة الناظر ٩٧٨/٣، الإحكام للآمدي ١٨٨/٤، شرح مختصر الروضة ٦٠٣/٣، المسودة ص٥٠٣، التقرير والتحبير ٣٠٣/٣، شرح الكوكب المنير ٤٩١/٤.
5) الإحكام ١٨٩/٤.
6) شرح اللمع ١٠٥١/٢.
7) المسودة ص٤٩٧.
8) إحكام الفصول ص ٦٢٣، المسودة ص٤٩٧.

ومع أن كثيراً من العلماء ينسبه للظاهرية إلاّ أنني استشكل ذلك فإن مذهب داود الظاهري وأصحابه عدم التأثيم في القطعيات إذا خفي الدليل كما سبق[1].

واستدل أصحاب هذا القول بعدة أدلة أبرزها ما يأتي :

o الدليل الأول :

قول الله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾[2].

وجه الاستدلال: أن الحق في الظنيات في واحد من الأقوال هو حكم الله، فمن خالفه فهو فاسق[3].

ويمكن أن يجاب بأن الآية مخصوصة بقوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ...﴾[4].

وقوله: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[5] ونحوها من الآيات[6].

وأجيب بأن على كل مجتهد أن يجتهد، فإذا اجتهد فقد حكم بما أنزل الله من وجوب الاجتهاد[7].

o الدليل الثاني :

حديث صاحب الشجة لما أفتوه بوجوب الاغتسال قال النبي ﷺ :

---

١) ص ٤٦٩ من هذا البحث .

٢) سورة المائدة آية رقم ٤٧ .

٣) المحصول ٥١١/٢ .

٤) سورة التغابن آية رقم ١٦ .

٥) سورة الحج آية رقم ٧٨ .

٦) المحصول ٥١١/٢ .

٧) المحصول ٥١٩/٢، الإبهاج ٢٦٣/٣ .

(قتلوه قتلهم الله).

وجه الاستدلال: أنه أثبت الإثم على المخطئ في الظنيات.

وأجيب بأن هذا خطأ من غير المجتهد فكان آثماً لتفريطه[1].

○ الدليل الثالث:

أن بعض الصحابة أثبت الإثم على المخطئ في الظنيات ومن ذلك ما يأتي:

١ - قال علي بن أبي طالب: «من سره أن يقتحم جراثيم جهنم فليقض بين الجد والإخوة»[2].

٢ - قال ابن عباس: «لوددت أني وهؤلاء الذين يخالفونني في الفريضة أن نجتمع فنضع أيدينا على الركن ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين»[3].

٣ - قال ابن مسعود: من شاء لاعنته لأنزلت سورة النساء القصرى بعد الأربعة الأشهر وعشراً.

٤ - قال ابن عباس: ألا يتقي الله زيد يجعل ابن الابن ابناً ولا يجعل أبا الأب أباً. ونحو ذلك من الصور[4].

وأجيب عن ذلك بأجوبة تفصيلية، فعلي أراد منع العامي من الخوض في مسألة الجد والإخوة بدليل أنه اجتهد فيها[5]، وابن عباس إنما حمله على ذلك حدة المناظرة وإلّا فهو اتقى لله من أن يعتقد الفسق في عمر[6].

---

١) الفتاوى ٢٠/٢٥٤.

٢) سنن الدارمي ٢/٣٥٢، المصنف لابن أبي شيبة ١١/٣١٩ و ٣٢٠، سنن سعيد بن منصور ١/٤٨، المصنف لعبدالرزاق ١٠/٢٦٣، سنن البيهقي ٦/٢٤٥.

٣) مصنف عبدالرزاق ١٠/٢٥٥، سنن سعيد بن منصور ١/٤٤.

٤) الوصول ٢/٣٥٠، التقرير والتحبير ٣/٣٠٤.

٥) الوصول ٢/٣٥٠.

٦) الوصول ٢/٣٥٠.

ويحتمل أنهم رأوا أن هذه الأقوال التي قالوها تؤيدها أدلة قاطعة فاستحق الإثم مخالفها: سواء أدلة تحريم القول على الله بلا علم، أو الأدلة الدالة على عدل الله وإحاطته بجميع الأمور أو مشاهدة الحكم النبوي أو القياس القطعي.

○ الدليل الرابع :

أن الحق مما يمكن إدراكه فمن أخطأ فليس بمعذور[1].

وأجيب: بأن أدلة الحق في هذه الأمور ظنية، والآراء متفاوتة والأذهان مختلفة فيتوصل بعض الناس إلى ما لا يتوصل إليه غيرهم فإن كلاً منهم يأخذ المعاني على قدر فهمه[2].

○ الدليل الخامس :

أن المخطئ في القطعيات آثم، فكذلك المخطئ في الظنيات آثم[3].

ويمكن أن يجاب بأن مخالفة القطعي حرام، والظنيات قد لا يدركها المرء فيخطئ فيها، وهذا خارج عن وسعه وطاقته.

وبعد أن أوردت الأقوال والأدلة في المسألة، يظهر لي أن من قال بتأثيم المخطئ هنا بناه على قوله بقطعية جميع مسائل الشرع والمخطئ في القطعيات إما مفرط أو معاند فيستحق الإثم. وقد تقدمت معنا مسألة حكم المخطئ في القطعيات، ومن ثم تبين وقوع الاتفاق على عدم تأثيم المخطئ في الظنيات.

---

١) الوصول ٢/٣٤٨.

٢) الوصول ٢/٣٤٩.

٣) إحكام الفصول ص٦٣٢.

المبحث السادس

التقليد في الظنيات

تباينت وجهات نظر العلماء في حكم التقليد في الظنيات مابين محرم للتقليد وآخر يذهب إلى جوازه، كما أنه قد اختلف في مذهب الجمهور بين الجواز والمنع فالشوكاني يرى أن مذهب الجمهور هو المنع[1]، بينما يجد الباحث أن كثيراً من الأصوليين يرى أن مذهب الجمهور هو الجواز[2].

ومرادنا هنا هو إيراد أقوال العلماء مع بيان أدلتهم ليظهر لنا الراجح في هذه المسألة، وبذلك لا يتأثر بحثي للمسألة بكون هذا القول هو قول الجمهور أو قول غيرهم.

فأقول: اختلف العلماء في المسألة على أقوال:

❑ القول الأول:

جواز التقليد في الظنيات وإلى ذلك ذهب أكثر المؤلفين في علم الأصول[3].

قال الشيرازي: «طريق الفروع الظن والظن يحصل بالرجوع إلى

---

1) إرشاد الفحول ص ٢٦٦.

2) شرح العمد ٢/٣٠٥، المعتمد ٢/٣٦١، التمهيد ٤/٣٩٩، روضة الناظر ٣/١٠١٨، شرح تنقيح الفصول ص٤٣٠، شرح مختصر الروضة ٣/٦٥٠، المسودة ص٤٥٩، الفتاوى ١٩/٢٦٢، البحر المحيط ٦/٢٨٠، أصول مذهب الإمام أحمد ص٧٥٠.

3) رسالة العكبري ص١٣٠، شرح العمد ٢/٣٠٥، المعتمد ٢/٣٦١، العدة ٤/١٢٢٥ و ٥/١٦٠١، إحكام الفصول ص٦٣٦، ٦٤٢، اللمع ص٧١، شرح اللمع ٢/١٠١٠، التبصرة ص١٤١٤، المستصفى ٤/١٤٧، التمهيد ٤/٣٩٩، الوصول ٢/٣٥٨، ميزان الأصول ص٦٧٦، المحصول ٢/٥٢٧، روضة الناظر ٣/١٠١٨، الإحكام ٤/٢٣٤، شرح تنقيح الفصول ص٤٣٠، المحصول لابن العربي ص٦١١، شرح مختصر الروضة ٣/٦٥٠، المسودة ص٤٥٨، الفتاوى ١٩/٢٦٢، الإبهاج ٢/٢٦٩، شرح الكوكب المنير ٤/٥٣٩.

التقليد فلهذا جوزنا فيها التقليد»[1].

وقال ابن قدامة: «وأما التقليد في الفروع فهو جائز إجماعاً»[2].

وجاء في المسودة: «قال أحمد: ... يجوز التقليد فيما يطلب فيه الظن وإثباته بدليل ظني»[3].

وقال الأصفهاني: «الجمهور على أنه يجوز الاستفتاء للعامي»[4].

واستدلوا بعدة أدلة أبرزها ما يأتي:

○ الدليل الأول:

قول الله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[5].

وجه الاستدلال: أن الله تعالى أمر من لا علم لديه أن يسأل من هو أعلم منه، ولا معنى للسؤال إلاّ العمل بقول المسئول فدل ذلك على جواز التقليد[6].

واعترض على هذا الاستدلال بعدة اعتراضات أبرزها ما يأتي:

* الاعتراض الأول: أن هذه الآية وردت في سؤال خاص خارج عن محل النزاع كما يفيدنا سياق الآية، قال تعالى: ﴿مَا آمَنَتْ قَبْلَهُم مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا أَفَهُمْ يُؤْمِنُونَ ❁ وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ❁ وَمَا جَعَلْنَاهُمْ

---

1) شرح اللمع ١٠٠٩/٢، وانظر: ص ١٠١٠.

2) روضة الناظر ١٠١٨/٣.

3) المسودة ص٤٥٨.

4) شرح المنهاج ٨٤٧/٢.

5) سورة النحل آية رقم ٤٣، سورة الأنبياء آية رقم ٧.

6) رسالة العكبري ص١٣٠، العدة ١٢٢٥/٤ و ١٦٠٢/٥، الفقيه والمتفقه ٦٨/٢، شرح اللمع ١٠١٠/٢، التبصرة ص٤١٤، روضة الناظر ١٠١٩/٣، الإحكام ٢٣٤/٤، شرح مختصر الروضة ٦٥٤/٣، شرح المنهاج ٨٤٧/٢، بيان المختصر ٣٥٨/٣، إعلام الموقعين ١٦٩/٢ و ١٨٢، البحر المحيط ٢٨٢/٦، شرح الكوكب المنير ٥٤٠/٤.

﴿جَسَدًا لَا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَمَا كَانُوا خَالِدِينَ * ثُمَّ صَدَقْنَاهُمُ الْوَعْدَ فَأَنجَيْنَاهُمْ وَمَن نَشَاءُ وَأَهْلَكْنَا الْمُسْرِفِينَ﴾[1]، فالسؤال المأمور به سؤال عن بشرية الأنبياء السابقين، قال كثير من المفسرين: نزلت الآية رداً على المشركين لما أنكروا كون الرسول بشراً[2]، وهذا هو المعنى الذي يفيده السياق[3].

وأجيب عن هذا الاعتراض بأجوبة :

الأول : أنه قد ورد تفسير الذكر في الآية بالقرآن عن بعض السلف[4].

الثاني : حكاية الاتفاق على أن التقليد في الظنيات داخل في الآية، قال القرطبي: «لم يختلف العلماء أن العامة عليها تقليد علمائها وأنهم المراد بقول الله عز وجل: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[5].

الثالث : يمكن أن يجاب بأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

* الاعتراض الثاني : أن الله سبحانه أمر العامي بسؤال أهل الذكر عما حكم الله به في هذه المسألة وماروي عن رسول الله ﷺ فيها ليخبروه بالنصوص في ذلك، وليس المراد سؤال رجل بعينه عن رأيه ومذهبه ليأخذ به ويخالف ماسواه مع وجود النص[6].

ويمكن أن يجاب عن ذلك بأن الآية عامة في المسئول عنه تشمل ماورد فيه نص أخذ به المجتهد، وتشمل ماوصل إليه المجتهد باجتهاده مما يظن أنه حكم الله فكان ذلك دالاً على جواز تقليدهم في آرائهم الاجتهادية.

---

١) سورة الأنبياء الآيات ٦ - ٩.

٢) تفسير ابن جرير ٥٨٧/٧ و ٦/٩، زاد المسير ٤٤٩/٤، تفسير القرطبي ٧٢/١٠، تفسير ابن كثير ٥٩٥/٢ و ١٨٢/٣.

٣) إرشاد الفحول ص٢٦٨، القول المفيد ص٢٩.

٤) تفسير ابن جرير الطبري ٦/٩ و ٥٨٧/٧.

٥) سورة الأنبياء آية رقم ٧، وانظر: تفسير القرطبي ١٨١/١١.

٦) الإحكام لابن حزم ٢٧١/٢ و ٢٩٥، إعلام الموقعين ٢١٥/٣، القول المفيد ص٣٠.

○ الدليل الثاني :

قول الله تعالى : ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾[1] .

وجه الاستدلال بالآية يقرر من طريقين :

أولهما : أن الله أوجب على الناس قبول نذارة المنذر لهم، وهذا أمر للعوام بتقليد العلماء، والإنذار يعم الأحكام الشرعية التي يتوصل إليها بواسطة النص مباشرة أو بواسطة الاجتهاد.

الثاني : أن الآية تدل على أن التفقه في الدين فرض على الكفاية فإذا قام به بعض المسلمين لزم الباقين اتباعهم[2] .

ونوقش الاستدلال بالآية من وجوه :

أولها : أن الله سبحانه أوجب على الناس قبول ما أنذروهم به من الوحي الذي ينزل في وقت غيبتهم عن النبي ﷺ في الجهاد وما ماثله وليس في هذا ما يدل على تقديم آراء الرجال على الوحي[3] .

ويمكن أن يجاب بأن التقليد ليس معناه تقديم آراء الرجال على الوحي، والآية عامة تشمل ما أنذروا به سواء أتوا بالنص في ذلك أو لم يأتوا به.

ثانيها : أن الإنذار إنما يقوم بالحجة، والنذير من أقام الحجة، ومن لم يأت بالحجة فليس بنذير، والتقليد قبول المكلف قول غيره بلا حجة[4] .

ويمكن أن يجاب بأن المنذر لايلزمه بيان حجته.

---

١) سورة التوبة آية رقم ١٢٢ .

٢) العدة ١٢٢٥/٤، التمهيد ٤٠٠/٤، شرح تنقيح الفصول ص٤٣١، إعلام الموقعين ١٨٤/٢، البحر المحيط ٢٨٢/٦ .

٣) الإحكام لابن حزم ٢٦٩/٢، إعلام الموقعين ٢٣٣/٢ .

٤) إعلام الموقعين ٢٣٤/٢ .

ثالثها : أن أهل التقليد ينصبون رجلاً بعينه يجعلون قوله مقياساً للنصوص فما وافق قوله من النصوص يقبل وما لم يوافقه يرد، ويقبل قوله مطلقاً ويرد قول نظيره أو من هو أعلم منه ولو كانت الحجة معه وهذا لايمكن أن تأتي الآية بإباحته[١].

ويجاب عن هذه المناقشة بأن هذا نوع من التقليد، وليس معنى فساد جزء منه فساده كله فالرد والإبطال إنما يكون لهذا النوع من التقليد دون غيره من أنواع التقليد.

○ الدليل الثالث :

قول الله تعالى : ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾[٢].

وجه الدلالة: أن الله أمر بطاعة أولي الأمر وهم العلماء، وطاعتهم تقليدهم فيما يفتون به والأمر للطلب، فهذا طلب للعوام بتقليد العلماء[٣].

ونوقش هذا الاستدلال بما يأتي :

١ - أن أولي الأمر هم الأمراء بدلالة أن الآية التي قبلها موجهة للأمراء بأمرهم بالعدل وأداء الأمانات ومابعدها في الحكم بما أنزل الله[٤].

ويمكن أن يجاب بأن الآية عامة تشمل العلماء فيما يفتون به والأمراء فيما يحكمون به.

وكون الآيات موجهة للأمراء يجعل المراد بأولي الأمر في الآية هم العلماء، فإن الله أمر الأمراء في الآية التي قبلها بالعدل وأداء الأمانات وأمر الأمراء في هذه الآية بطاعة الله وطاعة رسوله وأولي

---

١) إعلام الموقعين ٢/٢٣٤.

٢) سورة النساء آية رقم ٥٩.

٣) شرح تنقيح الفصول ص٤٣١، شرح المنهاج ٢/٨٤٧، إعلام الموقعين ٢/١٨٣.

٤) أنوار التنزيل ص١١٥، شرح المنهاج ٢/٨٤٨.

الأمر، فدل ذلك على أن أولي الأمر الذين أمر بطاعتهم هنا غير الأمراء، إذ كيف يأمر المكلف بطاعة نفسه؟

٢ - ليس في الآية دليل على التقليد لأن العلماء مبلغون لأمر الله وأمر الرسول ﷺ فهم إنما يطاعون إذا بلغوا أمر الله وأمر الرسول، أما اتباع مجرد أقوالهم فلم تدل الآية عليه[١].

ويمكن أن يجاب بأن الآية عامة في طاعتهم فيما بلغوه بلفظه أو بمعناه فدلت الآية على مشروعية التقليد.

٣ - أن الله أمر بطاعته وطاعة رسوله، ولا يكون العبد مطيعاً لله ولرسوله حتى يكون عالماً بأمر الله ورسوله، والمقلد ليس من أهل العلم بذلك فلا يمكنه تحقيق الطاعة، فالآية لا تشمل غير العالم وقد وقع الاتفاق على أنه لا يجوز للعالم التقليد فلا محل للتقليد بعد ذلك[٢].

ويمكن أن يجاب بأن المسلم مأمور بطاعة الله وطاعة رسوله، والعامي مأمور بذلك والطاعة لا تتحقق إلاّ بالعلم، وغير القادر على الاجتهاد لا يحصل على العلم إلاّ بتقليد العلماء فهو مأمور بالتقليد.

٤ - أن الله أمر بطاعة الأئمة والعلماء، وهؤلاء قد نهوا عن تقليدهم فلا بد من ترك تقليدهم[٣].

وأجيب عن ذلك بأن العلماء أمروا من يقدر على الاجتهاد بترك تقليدهم، أما من لا يقدر على الاجتهاد فلم يأمروه بذلك[٤]، بل أمروهم بتقليدهم بدلالة أنهم يفتونه بآرائهم واجتهاداتهم.

---

١) الإحكام لابن حزم ٢/٢٤٢، إعلام الموقعين ٢/٢٢٠، القول المفيد ص٤٢.

٢) إعلام الموقعين ٢/٢٢١.

٣) إعلام الموقعين ٢/٢٢١، القول المفيد ٤٢.

٤) البحر المحيط ٦/٢٨٠.

○ الدليل الرابع :

قول الله تعالى : ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[1].

وجه الاستدلال: أن منع التقليد في حق العوام ومن شابههم وتكليفهم الاجتهاد يؤدي إلى ضياع مصالح العباد وانقطاع الحرث وتعطيل الحرف والصناعات فيؤدي إلى خراب الدنيا، وفي هذا شيء عظيم من الحرج. والشريعة -بحمد الله- لا تأتي بما فيه حرج لنص الآية[2].

ونوقش هذا الاستدلال من وجوه :

١ - أننا لو كلفنا التقليد لضاعت الأمور وفسدت الدنيا، فإنا لا ندري من نقلد من العلماء مع كثرتهم وتفرقهم واختلاف اجتهاداتهم[3].

ويمكن أن يجاب بأن العلماء قد قرروا الحكم للعامي عند تعدد المجتهدين، فالحرج منتفٍ.

٢ - أن الحرج موجود فيمن يقلد من يخطئ ويصيب فيترتب على ذلك ضياع الأمور وفساد الأحوال بخلاف الاجتهاد الذي يحصل به صلاح الأمور واستقامتها[4].

ويمكن أن يجاب بأن احتمال خطأ العامي أكبر من احتمال خطأ المجتهد فلا يجوز له الاعتماد على رأيه.

٣ - أن الاجتهاد ليس فيه حرج، لأن المراد هو معرفة ما يخصه وتدعو حاجته إليه من الأحكام دون غيرها[5].

ويمكن أن يجاب بأن الاجتهاد يحتاج إلى وسائل لا يتقنها كل أحد، وتعرفها يحتاج إلى وقت طويل تضيع به مصالح العباد، ولا شك في

---

١) سورة الحج آية رقم ٧٨.

٢) مجموع الفتاوى ٣٨٩/٢٨، وانظر: شرح مختصر الروضة ٦٥٤/٣.

٣) الإحكام لابن حزم ٢٥٦/٢، إعلام الموقعين ٢٣٧/٢.

٤) إعلام الموقعين ٢٣٧/٢.

٥) إعلام الموقعين ٢٣٨/٢.

وجود الحرج في هذا.

٤ - أن النصوص الشرعية أسهل فهماً وأيسر تحصيلاً من كلام الناس، فإن الله قد يسر كتابه فقال: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ﴾[١] بخلاف كلام العلماء[٢].

ويمكن أن يجاب بأن فهم الشريعة ميسور ولكن الوصول إلى درجة استنباط الأحكام يحتاج إلى جهد وانقطاع تتعطل معه المصالح، ثم إن النصوص تأتي بقواعد كلية وأمور عامة لا يستطيع العامي تنزيلها في محالها حتى يأتي المجتهد فيحرر مناط الحكم ومتعلقه.

○ الدليل الخامس :

قول الله تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾[٣].

وجه الاستدلال: أن الله تعالى أرشد عباده إلى رد ماجاءهم من مستجدات إلى أهل الاجتهاد والاستنباط، وما ذلك إلا لاعتماد قولهم وتقليدهم فيه[٤].

○ الدليل السادس :

قول الله تعالى: ﴿وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُم بِإِحْسَانٍ رَّضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ...﴾[٥].

---

١) سورة القمر آية رقم ١٧ و ٢٢ و ٣٢ و ٤٠.

٢) إعلام الموقعين ٢/٢٣٨.

٣) سورة النساء آية رقم ٨٣.

٤) العدة ٤/١٢٢٥، التمهيد ٤/٣٩٩.

٥) سورة التوبة آية رقم ١٠٠.

وجه الاستدلال: أن الله أثنى على من يتبع السابقين الأولين بإحسان واتباعهم هو تقليدهم، وهذا تقرير على التقليد فيدل على جوازه[1].

ونوقش بأن اتباعهم هو سلوك سبيلهم ومن ذلك اجتهادهم وترك تقليدهم فقد نهوا عن تقليدهم، فالتابعون لهم على الحقيقة من يترك التقليد[2].

ويمكن أن يجاب بعموم قوله (اتبعوهم) فيشمل اتباع اجتهاداتهم.

○ الدليل السابع :

حديث العسيف حيث قال أبوه للنبي ﷺ: إن ابني كان عسيفاً عند هذا فزنى بامرأته... إلى أن قال: واني سألت أهل العلم فأخبرت أن على ابني جلد مئة وتغريب عام وأن على امرأة هذا الرجم[3].

وجه الدلالة: أن النبي ﷺ لم ينكر على والد العسيف سؤال أهل العلم وتقليده لمن هو أعلم منه، بل قد وصفه الراوي بالفقه لذلك[4].

ونوقش بأن والد العسيف إنما سأل علماء الصحابة عن حكم كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ ولم يسألهم عن آرائهم ومذاهبهم[5].

ويمكن أن يجاب بأن السؤال كان عن الحكم الشرعي ولم يذكروا له الدليل، ومع ذلك أقره الرسول ﷺ وهذا هو المقصود بالتقليد.

---

١) إعلام الموقعين ١٨٣/٢، أحكام الإفتاء والاستفتاء ص٦٣.

٢) إعلام الموقعين ٢٢٢/٢.

٣) أخرجه البخاري ٢٠٨/٨ برقم ٦٨٢٧ كتاب الحدود: باب الاعتراف بالزنا؛ ومسلم ١٣٢٤/٣ برقم ١٦٩٧ كتاب الحدود: باب من اعترف على نفسه بالزنا.

٤) الإحكام لابن حزم ٢٥٧/٢، إعلام الموقعين ١٨٢/٢، العدة للصنعاني ٣٠٩/٤.

٥) إعلام الموقعين ٢١٥/٢، القول المفيد ص٣١.

○ الدليل الثامن :

قول الرسول ﷺ في صاحب الشجة: (قتلوه قتلهم الله، ألا سألوا إذ لم يعلموا فإنما شفاء العي السؤال)[1].

وجه الاستدلال: أن النبي ﷺ أرشد من لا يعلم إلى سؤال من يعلم وهذا يدل على جواز التقليد[2].

ونوقش بأن النبي ﷺ لم يأمرهم بالسؤال عن أقوال الرجال بل أرشدهم إلى السؤال عن ما ثبت من الأدلة الشرعية ولهذا دعا عليهم لما أفتوا بآرائهم[3].

ويمكن أن يجاب بأن المجتهد يجيب العامي بما يظن أنه حكم الله ورسوله فيكون داخلاً تحت هذا الحديث.

○ الدليل التاسع :

أن الصحابة -رضوان الله عليهم- كانوا يفتون ورسول الله ﷺ يعلم بذلك[4] فلا ينكره عليهم بل أقرهم على ذلك[5].

---

1) رواه أبو داود ٣٦٦/١ برقم ٣٣٢ كتاب الطهارة: باب المجدور يتيمم، وابن ماجه ٨٩/١ برقم ٥٧٢ كتاب الطهارة: باب في المجروح تصيبه الجنابة فيخاف على نفسه إن اغتسل، كما رواه الحاكم ١٧٨/١، وابن حبان ٣٠٤/٢، برقم ١٣١١ كتاب الطهارة: باب التيمم: ذكر الإباحة للعليل الواجد للماء إذا خاف التلف على نفسه باستعمال الماء وصححاه، كما رواه البيهقي ٢٢٨/١، وأحمد ٣٣٠/١، والدارقطني ١٩٠/١.

2) العدة ١٦٠٢/٥، شرح مختصر الروضة ٦٥٤/٣، إعلام الموقعين ١٨٢/٢، أحكام الإفتاء والاستفتاء ص٦٣.

3) إعلام الموقعين ٢١٥/٢، القول المفيد ص٣١.

4) جاء في حديث أبي هريرة -رضي الله عنه- أن النبي ﷺ قال: «لايزال الناس يسألونكم عن العلم» رواه مسلم ١٢٠/١ برقم ١٣٥ كتاب الإيمان: باب بيان الوسوسة في الإيمان وما يقوله من وجدها، وأحمد ٥٣٩/٢.

5) الإحكام ٢٣٥/٤، إعلام الموقعين ١٨٤/٢، فتح الباري ١٤١/١٢، أحكام الإفتاء والاستفتاء ص٦٥.

ونوقش بأنهم إنما يفتون بالنصوص من الكتاب والسنة فكانوا رواة للأخبار، وقبول الرواية ليس من التقليد في شيء[1].

ويمكن أن يجاب بأن الصحابة لا ينقلون للمستفتين نصوص الأخبار وإنما يذكرون لهم ما فهموه من النصوص وما استنبطوه منها من أحكام.

○ الدليل العاشر :

إجماع الصحابة رضوان الله عليهم على وجود سائل ومسؤول فإن الصحابة كانوا يسألون عن الأحكام فيفتون ولا يعرّفون السائل طريق الحكم ولا أدلتهم وكذا من بعدهم من التابعين فلم تزل العامة تسأل العلماء، والعلماء يفتونهم من غير ذكر الدليل، ولا يأمرونهم بنيل درجة الاجتهاد من غير نكير وهذا معلوم على الضرورة والتواتر من علمائهم بالإفتاء وعوامهم بالرجوع إلى العلماء[2].

○ الدليل الحادي عشر :

أن العالم يجوز له الرجوع إلى أهل الحديث في صحة الخبر وضعفه بالإجماع فلا يلزمه تعلم ذلك فمن باب أولى أن يجوز للعامي تقليد العالم؛ لأن العالم أقوى على معرفة صحة الحديث من العامي في معرفة الأحكام لأن العالم قد تعود الرياضة والبحث والممارسة في معرفة العلوم وحفظها ثم إن تعلم ذلك أيسر من تعلم الأحكام وترتيب أدلتها[3].

---

١) إعلام الموقعين ٢٣٢/٢، إرشاد الفحول ص ٢٦٨، القول المفيد ص٤٤.

٢) شرح العمد ٣٠٨/٢، المعتمد ٣٦١/٢، إحكام الفصول ص٦٤٣، المستصفى ١٤٧/٤، التمهيد ٣٩٩/٤، الوصول ٣٦٠/٢، المحصول ٥٢٧/٢، روضة الناظر ١٠١٩/٣، شرح مختصر الروضة ٦٥٢/٣، بيان المختصر ٣٥٨/٣، إعلام الموقعين ١٨٦/٢، الإبهاج ٢٦٩/٢، شرح الكوكب المنير ٥٤٠/٤.

٣) التمهيد ٢٠١/٤، المسودة ص٤٥٩.

o الدليل الثاني عشر :

أن العامي ومن في حكمه ليس معه الآلة التي يستطيع بها الفهم التام للنصوص بحيث يتمكن من استخراج الحكم فلم يبق له إلا طريق التقليد[1] .

فالمنع من التقليد للعاجز عن أخذ الحكم من النصوص يوجب عليه النظر في الأدلة، والأدلة تشتبه عليه وفيها : ناسخ ومنسوخ، وعام ومخصص له، ومطلق ومقيد، ومجمل ومبين والصواب يخفى عليه، وربما عمل بالمنسوخ، والتقليد سليم في حقه يمنعه من الوقوع في مثل ذلك فوجب العدول إليه[2] .

وشروط الاجتهاد عسيرة تتعذر على أكثر الناس، إذ المجتهد لابد أن يكون ذكياً نبيهاً عالماً باللغة إلى غير ذلك وهذه الشروط قليل وجودها عزيز توفرها . فمن لم يكن كذلك فلا حيلة له ولا سبيل إلا بالتقليد[3] .

ولو كان التقليد ممنوعاً لأدى إلى انقطاع الحرث وخراب الدنيا وفساد الصنائع وتعطل الحرف والاشتغال عن المعاش فالحاجة ماسة بل شديدة إلى إباحته وجوازه[4] .

إذا منع العامي من التقليد ونزلت به حادثة فمتى سيبلغ رتبة الاجتهاد ليعرف حكم هذه النازلة، بل لعله لا يبلغها أفتضيع الأحكام؟ ذلك أن الاجتهاد يحتاج إلى وقت وفير وتفرغ كبير مع ممارسة ونظر ونفاذ قريحة وخلو من المشاغل[5] .

---

١) المعتمد ٣٦١/٢، شرح اللمع ١٠١٠/٢، التبصرة ص٤١٤ .

٢) شرح تنقيح الفصول ص٤٣٢، إعلام الموقعين ١٨٧/٢ .

٣) روضة الناظر ١٠١٩/٣ .

٤) رسالة العكبري ص١٣٠، المعتمد ٣٦١/٢، الإحكام لابن حزم ٢٥٦/٢، العدة ١٢٢٦/٤، الفقيه والمتفقه ٦٨/٢، التبصرة ص٤١٤، المستصفى ١٤٧/٤، التمهيد ٤٠٠/٤، الوصول ٣٦٠/٢، روضة الناظر ١٠١٩/٣، الإحكام ٢٣٥/٤، الإبهاج ٢٧٠/٣ .

٥) المعتمد ٣٦١/٢ .

ونوقش بما يأتي :

١ - أن الله تعالى أمر بتدبر القرآن بقوله: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ﴾[١]، ولولا أن في وسعهم الفهم لأحكام القرآن لما أمرهم بتدبره، فإذا كان كذلك فالناس سواء في وجوب التدبر فيمتنع التقليد[٢].

ويمكن أن يجاب بأن فهم القرآن وتدبره سهل، ولكن استنباط حكم جميع الحوادث من القرآن هذا مما يختص به بعض الناس، قال تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾[٣].

٢ - أنه إذا قصر عن فهم كلام الله فمن باب أولى أن يقصر عن فهم كلام من يقلدهم[٤].

ويمكن أن يجاب بأن القرآن يحتوي على القواعد الكلية فيأتي المجتهد فينزل الوقائع عليها وهذا ما لا يدركه العامي، فالمجتهد يخاطب العامي بما يعرفه ويفهمه.

o الدليل الثالث عشر :

أن المجتهدين على هدى باتفاق ولهم أجرهم، فوجب أن يكون من قلدهم من العامة على هدى لأنهم متبعون لطريقتهم فيما يأمرونهم به[٥].

ونوقش بأن طريقة الأئمة هي اتباع الحجة والدليل وقد نهوا الناس عن تقليدهم فمقلدهم ليس متبعاً لهم[٦].

---

١) سورة النساء آية رقم ٨٢، وسورة محمد آية رقم ٢٤.
٢) الإحكام لابن حزم ٢/٢٨٢، إعلام الموقعين ٢/٢١٢.
٣) سورة النساء آية رقم ٨٣.
٤) الإحكام لابن حزم ٢/٢٨٢.
٥) إعلام الموقعين ٢/١٧١.
٦) إعلام الموقعين ٢/١٧١، إرشاد الفحول ص٢٦٧.

وأجيب بأنهم إنما نهوا المجتهد عن تقليدهم، أما العاجز عن استنباط الحكم فلم ينهوه عن ذلك[1] .

❑ القول الثاني :

عدم جواز التقليد .

وإلى هذا ذهب الظاهرية[2]، وبعض معتزلة بغداد[3] واختاره الشوكاني[4] .

قال ابن حزم: «والتقليد حرام، ولا يحل لأحد أن يأخذ بقول أحد بلا برهان»[5] .

واستدلوا بما يأتي :

○ الدليل الأول :

قول الله -عز وجل ﴿فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ﴾[6] .

وجه الدلالة: أن الله سبحانه أمر برد التنازع إليه وإلى رسوله، والمقلدون يردون ما تنازعوا فيه إلى من قلدوه، ومحل التنازع هو الظنيات دون القطعيات[7] .

---

1) البحر المحيط ٦/ ٢٨٠ .

2) الإحكام لابن حزم ٢/٢٢٧، الدرة ص٤٢٧، البحر المحيط ٦/ ٢٨٠ .

3) شرح العمد ٢/٣٠٣، المعتمد ٢/٣٦٠، العدة ٥/١٦٠١، التمهيد ٤/٣٩٩، الوصول ٢/٣٥٨، المحصول ٢/٥٢٧، شرح تنقيح الفصول ص٤٣٠، المسودة ص٤٥٩، الإبهاج ٣/٢٦٩، البحر المحيط ٦/ ٢٨٠ .

4) إرشاد الفحول ص٢٦٧، ورسالة القول المفيد في حكم التقليد .

5) النبذ ص١٤٠ .

6) سورة النساء آية رقم ٥٩ .

7) الإحكام لابن حزم ٢/٢٤٢، النبذ ص١٤٠، إعلام الموقعين ٢/ ١٧٠، إرشاد الفحول ص٢٦٨ .

ويمكن أن يجاب عن ذلك بما يأتي :

١ - أن الآية عامة مخصصة بالأدلة السابقة في حق غير المجتهد.

٢ - أن التنازع في العلم ليس من شأن العامي فهو ليس مراداً بالآية.

٣ - أننا إذا رددنا مسألة حكم التقليد في الظنيات إلى الكتاب والسنة وجدناه على الجواز كما سبق الاستدلال على ذلك.

○ الدليل الثاني :

قول الله تعالى : ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾[١].

وجه الدلالة : أن الله نهى المسلم عن اتباع ماليس له به علم ومن ذلك التقليد لأنه لا يحصل العلم[٢].

ويتوجه لهذا الاستدلال المناقشات الآتية :

١ - أن الاجتهاد في الظنيات إنما يفيد غلبة الظن دون القطع فيلزم على هذا الاستدلال المنع منه[٣].

٢ - أن الآية عامة مخصوصة بأدلة جواز التقليد السابقة.

○ الدليل الثالث :

قول الله تعالى في بيان المحرمات : ﴿وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[٤].

وجه الدلالة : أن الآية دلت على تحريم القول على الله بلا علم، وغاية

---

١) سورة الإسراء آية رقم ٣٦.

٢) شرح مختصر الروضة ٦٥٣/٢، إعلام الموقعين ١٧٠/٢، القول المفيد ص٥٠.

٣) أحكام الإفتاء والاستفتاء ص٧٢.

٤) سورة الأعراف آية رقم ٣٣.

مفاد التقليد الظن فهو قول على الله بلا علم فلا يحل[1].

ويتوجه لهذا الاستدلال المناقشات الآتية :

١ - أن الآية مخصصة بما سبق من أدلة تدل على جواز التقليد.

٢ - أن الاجتهاد في الظنيات لا يفيد إلاّ الظن الغالب فهو على هذا الاستدلال منهي عنه ولم يقل بذلك أحد[2].

٣ - أن المراد التقليد لمن ليس أهلاً للاجتهاد.

○ الدليل الرابع :

عموم الأدلة الناهية عن التقليد ومن ذلك قول الله تعالى : ﴿وَكَذَٰلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ ۞ قَالَ أَوَلَوْ جِئْتُكُم بِأَهْدَىٰ مِمَّا وَجَدتُّمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ﴾[3]، وقوله : ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلَا يَهْتَدُونَ﴾[4].

وجه الاستدلال : أن الله تعالى نهى عن التقليد عموماً في القطعيات والظنيات فلا يجوز اتباعه[5].

ونوقش بأن الآية الأولى مطلقة فتحمل على الثانية المقيدة، فإن المراد هنا هو التقليد بالباطل فهي فيمن يعرف الأدلة ويتركها تقليداً لآبائه في

---

١) المحصول ٥٣١/٢، الإحكام ٢٣٥/٤، شرح مختصر الروضة ٦٥٣/٣، إعلام الموقعين ١٧٠/٢، القول المفيد ص٥٠.

٢) انظر هذه المناقشة والتي قبلها في: أحكام الإفتاء والاستفتاء ص٧٢، الإحكام ٢٣٦/٤.

٣) سورة الزخرف آية رقم ٢٣ و ٢٤.

٤) سورة البقرة آية رقم ١٧٠.

٥) الإحكام لابن حزم ٢٧٦/٢، النبذ ص١٤٠، الإحكام ٢٣٦/٤، المحصول ٥٣١/٢، إرشاد الفحول ص٢٦٨.

الباطل[1].

كما نوقش بأن المراد بالآية التقليد فيما يطلب فيه العلم.[2].

○ **الدليل الخامس :**

قول النبي ﷺ : (طلب العلم فريضة على كل مسلم)[3].

وجه الدلالة : أن الحديث دل على أن طلب العلم فريضة على كل أحد ومن حصل العلم بلغ رتبة الاجتهاد فيمنع من التقليد[4].

ونوقش بما يأتي :

---

1) المسودة ص٤٦١، إعلام الموقعين ١٦٩/٢.

2) الإحكام ٢٣٦/٤.

3) رواه ابن ماجه ٨١/١ برقم ٢٢٤ في المقدمة: باب فضل العلماء والحث على طلب العلم، قال في الزوائد: إسناده ضعيف، كما رواه ابن عدي في الكامل ١٨٣/١ و ٢٠٦، ٧٧٩/٢ و ٧٩٠ و ٨٤١ و ١٠٤٣/٣ و ١١٠٧ و ١١٤١ و ١٥٢٥/٤ و ١٨١٠/٥ و ٢١٦٧/٦ و ٢٥٢٨/٧، والعقيلي في الضعفاء الكبير ٥٨/٢ و ٤١٠/٣، والخطيب في الفقيه والمتفقه ٤٤/١، وفي تاريخ بغداد ٤٠٧/١ و ٢٧٠/٢ و ١٥٦/٤ و ٢٠٧ و ٢٠٤/٥ و ٣٨٦/٦ و ١١١/٩، والطبراني في المعجم الصغير ص٤٨ برقم ٢٢ و ص٥٩ برقم ٦١، وفي الكبير ٢٤٠/١٠، وابن عبدالبر في جامع بيان العلم ص ٧ - ٩ ثم روى عن ابن راهوية قوله: «لم يصح فيه الخبر»، كما رواه ابن الجوزي في العلل المتناهية ٥٤/١ - ٦٦، ثم قال: «هذه الأحاديث كلها لا تثبت» ونقل عن الإمام أحمد: «لا يثبت عندنا في هذا الباب شيء» وقال الخطيب التبريزي في مشكاة المصابيح ٧٦/١: «هذا حديث متنه مشهور وإسناده ضعيف وقد روي من أوجه كلها ضعيف». وحسنه السيوطي والمزي لكثرة طرقه واعترضهما العراقي في تخريج الإحياء ٥٧/١ بأن تحسين الحديث إنما هو لكثرة الطرق والحديث لا يرتقي لكثرة الطرق إذا كان في كل واحد منها مقال. انظر: (كشف الخفاء ٥٦/٢ وتنزيه الشريعة ٢٥٨/١، والفوائد المجموعة للشوكاني ص٢٧٢).

4) المحصول ٥٣١/٢، الإحكام ٢٣٦/٤، شرح الكوكب المنير ٥٤٠/٤.

١ - الحديث غير صحيح عند أكثر أهل العلم(١).

٢ - أن تقليد العامي للمجتهد من طلب العلم فهذا من أدلة جواز التقليد(٢).

٣ - أن المراد بالعلم في الحديث علم التوحيد، لأنه لا يجب على جميع المسلمين تعلم جميع العلم فخص بالتوحيد(٣).

○ الدليل السادس :

قول النبي ﷺ لمعاذ: (بم تحكم؟) قال: بكتاب الله قال: (فإن لم تجد؟) قال: فبسنة رسول الله، قال: (فإن لم تجد؟) قال: اجتهد رأيي فأقره.

وجه الاستدلال: أنه لم يذكر له آراء الرجال مما يدل على أن التقليد ليس له مكان في الدين(٤).

ويمكن أن يجاب بأن معاذاً مجتهد ولذا أرسله للقضاء، والمجتهد لا يقلد غيره.

○ الدليل السابع :

أن المقلد يحكم بغير هدى ولا بينة إلا اتباع معلمه وليس اتباعه أولى من اتباع معلم معلمه وهكذا حتى يتسلسل الأمر إلى الرسول ﷺ فيمتنع التقليد(٥).

ويمكن أن يجاب بأن العامي لا يعرف إلا مذهب معلمه ويظن أنه حكم الله ولا يعرف مذهباً غيره فهذا مثل التائه في الصحراء وجد رجلاً يظن أنه يعرف مسالكها فتمسك به حتى يخرجه مما هو فيه فكيف يقال: لا تتبع هذا

---

١) شرح الكوكب المنير ٥٤٠/٤ مع ماسبق.

٢) شرح الكوكب المنير ٥٤٠/٤، أحكام الإفتاء والاستفتاء ص٧٢.

٣) الفقيه والمتفقه ٤٤/١.

٤) إرشاد الفحول ص٢٦٨.

٥) إعلام الموقعين ١٧٨/٢، إرشاد الفحول ص٢٦٨.

واتبع غيره أو اتبع فلاناً الذي في المدينة فإنه أعلم من صاحبك؟

وعلى فرض أنه علم بقول أحد غير معلمه فهناك أقوال في الواجب فقيل: يتبع الأعلم، وقيل: يتبع الأورع وقيل: يخير.

○ الدليل الثامن :

أن أقوال العلماء متضادة، فتقليد عالم دون آخر بلا حجة تحكم ممنوع في الشرع[1].

ويمكن أن يجاب بأن العامي لا معرفة له بتلك الأقوال ولا يعرف إلاّ قولاً واحداً.

وعند تعدد الأقوال واختلافها فهناك طرق للترجيح فقيل: يخير، وقيل: يعمل بقول الأعلم، وقيل: يعمل بقول الأورع[2].

○ الدليل التاسع :

أن العلماء المقلدين غير معصومين من الخطأ، فتقليدهم سبب للوقوع في الخطأ[3].

وأجيب عن هذا بأجوبة منها :

الأول : أن المجتهد المخطئ في الظنيات مأجور غير آثم فكذلك من قلده[4].

الثاني : أن من لم يملك آلة الاجتهاد فاحتمال الخطأ في اجتهاده أكبر من احتماله في تقليد المجتهد[5].

الثالث : أن احتمال الخطأ هنا مثل احتمال الخطأ من الشاهد ومع ذلك

---

1) الإحكام لابن حزم ٢/٢٧٢، إعلام الموقعين ٢/١٧٩.

2) شرح العمد ٢/٣١١.

3) شرح العمد ٢/٣٠٧، المعتمد ٢/٣٦٢، الإحكام لابن حزم ٢/٢٤٧، الإحكام ٤/٢٣٦، بيان المختصر ٣/٣٥٨، إعلام الموقعين ٢/١٧٥.

4) شرح مختصر الروضة ٣/٦٥٣.

5) الإحكام ٤/٢٣٧.

يجب العمل بشهادته[1].

الرابع : أن المجتهد مأمور باتباع اجتهاده مع إمكان الخطأ فكذلك المقلد مأمور باتباع المجتهد ولو كان قوله محتملاً للخطأ.[2]

○ الدليل العاشر :

لو كان التقليد في الظنيات جائزاً لكان جائزاً في القطعيات لاشتراك كل منهما في تكليف العبد بهما[3].

وأجيب عن ذلك بأن هذا قياس مع الفارق، فالقطعيات يطلب فيها الجزم واليقين والظنيات يكتفى بالظن فيها[4].

وقد يجاب بأنه إذا وصل للمكلف الدليل القطعي لم يحتج حينئذ إلى التقليد بخلاف الظنيات.

كما قد يجاب بأن القطعيات يجوز فيها التقليد.

الترجيـــح :

بالنظر في الأدلة والمناقشات يظهر لي أن الاختلاف ليس في حكم التقليد في الظنيات بل الاختلاف في حقيقة التقليد فالذين يمنعون التقليد يريدون بمنعه وجوب سؤال المقلّد عن دليله أو تصريحه بأن هذا هو حكم الله، بينما المجيزون للتقليد يرون أن سؤال المقلد عن دليله لا يخرج بالإنسان من التقليد لأن العامي لا يعرف صحة الدليل ولا صحة الاستدلال به كما أنه لا يدري هل الحكم باق أو هو منسوخ؟

وبذلك أرى أن الخلاف ليس بذلك البعد الذي يظنه من نظر في هذه

---

1) شرح العمد ٢/٣١٧.
2) بيان المختصر ٣/٣٥٩.
3) المعتمد ٢/٣٦٢، التبصرة ص٤١٤، التمهيد ٤/٤٠١، الوصول ٢/٣٥٩، المحصول ٢/٥٣٢، الإحكام ٤/٢٣٦.
4) التمهيد ٤/٤٠١.

المسألة لأول وهلة بل الأقوال قريب بعضها من بعض.

فابن حزم يقول في ذلك: «فعلى كل أحد حظه من الاجتهاد ومقدار طاقته منه، فاجتهاد العامي إذا سأل العالم على[1] أمور دينه فأفتاه أن يقول له: هكذا أمر الله ورسوله؟ فإن قال له: نعم، أخذ بقوله، ولم يلزمه أكثر من هذا البحث»[2].

وقال الشوكاني: «والجاهل يمكنه الوقوف على الدليل بسؤال علماء الشريعة على طريقة طلب الدليل، واسترواء النص، وكيف حُكم به في محكم كتاب الله أو على لسان رسوله ﷺ في تلك المسألة فيفيدونه النص إن كان ممن يعقل الحجة إذا دل عليها، أو يفيدونه مضمون النص بالتعبير عنه بعبارة يفهمها فهم رواة وهو مسترو وهذا عامل بالرواية لا بالرأي، والمقلد عامل بالرأي لا بالرواية، لأنه يقبل قول الغير من دون أن يطالبه بحجة...»[3].

ومن هنا ترجم ابن برهان للمسألة بقوله: «المسألة الرابعة: على العامي الرجوع إلى العالم في الحوادث ولا يلزمه أن يسأله عن الدليل» ثم ذكر القول الثاني أنه لا بد أن يبين له دليلاً[4].

وقال ابن الحاجب: «غير المجتهد يلزمه التقليد وإن كان عالماً وقيل بشرط أن يتبين له صحة اجتهاده بدليله»[5].

وأظن أن السبب الذي جعلهم يلزمون العامي مطالبة المجتهد بالدليل مايرونه من مظاهر سيئة اقترنت بالعمل بقول المفتي بدون التحقق من أن فتواه على مقتضى الشرع، ومن ذلك:

أ - تولي الجهال منصب الإفتاء.

---

١) كذا في المطبوع ولعلها: «عن».

٢) الإحكام لابن حزم ٢/٢٩٦.

٣) القول المفيد ص٨٨.

٤) الوصول ٢/٣٥٨، وانظر: تيسير التحرير ٤/٢٤٦.

٥) بيان المختصر ٣/٣٥٧.

ويحكي ابن حزم في هذا حادثة غريبة فيقول: «ولقد اذكرنا هذا مفتياً كان عندنا بالأندلس وكان جاهلاً، فكانت عادته أن يتقدمه رجلان، كان مدار الفتيا عليهما في ذلك الوقت فكان يكتب تحت فتياهما: أقول بما قاله الشيخان، فقضى أن ذينك الشيخين اختلفا، فلما كتب تحت فتياهما ما ذكرنا، قال له بعض من حضر: إن الشيخين اختلفا؟ فقال: وأنا اختلف باختلافهما»[1].

ب - تولي الفساق الفتوى فيبعد أن يفتوا بمنع مايعملونه.

يقول ابن حزم في ذلك: «وقد شهدنا نحن قوماً فساقاً حملوا اسم التقدم في بلدنا، وهم ممن لا يحل لهم أن يفتوا في مسألة من الديانة، و لا يجوز قبول شهادتهم وقد رأيت أنا بعضهم وكان لا يقدم عليه في وقتنا هذا أحد في الفتيا، وهو يتغطى الديباج الذي هو الحرير المحض لحافاً، ويتخذ في منزله الصور ذوات الأرواح من النحاس والحديد تقذف الماء أمامه...»[2].

ج - اختلاف الفتوى بحسب الهوى فلكل واحد فتوى، للكبير فتوى بالتسهيل وللصغير فتوى بخلافها، للصديق فتوى ولغيره أخرى، يقول في ذلك ابن حزم مكملاً حديثه عن المفتي السابق: «ويفتي بالهوى للصديق فتيا، وعلى العدو فتيا ضدها ولا يستحي من اختلاف فتاويه على قدر ميله إلى من أفتى وانحرافه عليه، شاهدنا نحن هذا منه عياناً، وعليه جمهور أهل البلد، إلى قبائح مستفيضة؛ لا نستجيز ذكرها لأننا لم نشاهدها»[3].

د - القول بإغلاق باب الاجتهاد.

فإن انتشار هذا القول أوجد في نفوس بعض العلماء نفرة من القول بجواز التقليد ويمثل ذلك الشوكاني حيث يقول: «فانظر أيها المنصف

---

١) الإحكام لابن حزم ٢/٢٤٠.

٢) الإحكام لابن حزم ٢/٣٠٩.

٣) الإحكام لابن حزم ٢/٣٠٩.

ماحدث بسبب بدعة التقليد من البلايا الدينية، والرزايا الشيطانية، فإن هذه المقالة بخصوصها، أعني (انسداد باب الاجتهاد) لو لم يحدث من مفاسد التقليد إلاّ هي لكان فيها كفاية ونهاية فإنها حادثة رفعت الشريعة بأسرها، واستلزمت نسخ كلام الله ورسوله وتقديم غيرهما، واستبدال غيرهما بهما»[1].

هـ - كذلك الادعاء بأنه لا يستطيع أحد أن يفهم من الكتاب والسنة مباشرة مهما كانت منزلته العلمية جر إلى القول بتحريم التقليد كما في كلام الشوكاني السابق.

و - من ذلك ترك كثير من المقلدين للنصوص الشرعية من أجل ماروي عن أئمتهم، يقول ابن حزم فيهم: «وأما أهل بلادنا فليسوا ممن يعتني بطلب دليل على مسائلهم، وطالبه منهم -في الندرة- إنما يطلبه كما ذكرنا آنفاً فيعرضون كلام الله تعالى وكلام الرسول ﷺ على قول صاحبهم وهو مخلوق مذنب يخطئ ويصيب، فإن وافق قول الله وقول رسوله ﷺ قول صاحبهم أخذوا به، وإن خالفاه تركوا قول الله جانباً وقوله ﷺ ظهرياً وثبتوا على قول صاحبهم»[2].

ز - ويشير كلام ابن حزم السابق إلى سبب آخر جعله يمنع التقليد، وهو التزام بعض الناس مذهب إمام بعينه في جميع المسائل الشرعية، كما أشار إلى ذلك في موطن آخر فقال: «وليعلم من قرأ كتابنا أن هذه البدعة العظيمة -نعني التقليد- إنما حدثت في الناس وابتدئ بها بعد الأربعين ومائة من تاريخ الهجرة... وأنه لم يكن قط في الإسلام قبل الوقت الذي ذكرنا مسلم واحد فصاعداً على هذه البدعة ولا وجد فيهم رجل يقلد عالماً بعينه، فيتبع أقواله في الفتيا فيأخذ بها ولا

---

١) القول المفيد ص٧٠.

٢) الإحكام لابن حزم ٢/ ٢٧٠.

يخالف شيئاً منها »[1].

ح - وكذلك من الأسباب التي حملت بعض العلماء على تحريم التقليد ماحصل بسببه من العداوات المتسببة عن تعصب كل قوم لإمامهم وحصل من ذلك فرقة في الدين معلومة.

يقول الشوكاني في ذلك: « استدرج الشيطان بذريعة التقليد من استدرج ولم يكتف بذلك حتى سوّل لهم الاقتصار على تقليد فرد من أفراد العلماء وعدم جواز تقليد غيره، ثم توسع في ذلك فخيل لكل طائفة أن الحق محصور على ماقاله إمامها وماعداه باطل، ثم أوقع في قلوبهم العداوة والبغضاء، حتى إنك تجد من العداوة بين أهل المذاهب المختلفة مالم تجده بين أهل الملل المختلفة وهذا يعرفه كل من عرف أحوالهم، فانظر إلى هذه البدعة الشيطانية التي فرقت بين أهل هذه الملة الشريفة وصيرتهم على مايراه من التباين والتقاطع والتخالف.

فلو لم يكن من شؤم هذه التقليدات، والمذاهب المبتدعات إلاّ مجرد هذه الفرقة بين أهل الإسلام مع كونهم أهل ملة واحدة ونبي واحد وكتاب واحد لكان ذلك كافياً في كونها غير جائزة »[2].

وبعدما سقت من أسباب اختيارهم لهذا القول أرى أن هذه المظاهر وإن كانت موجودة إلاّ أنها لا تستدعي منع التقليد أو إيجاب طلب الدليل، بل لابد من محاربة هذه المظاهر وحدها وذلك ببيان الحكم الشرعي فيها.

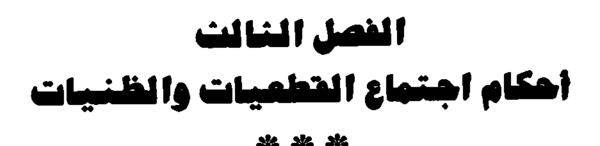
---

1) الإحكام لابن حزم ٢/٢٩٢.

2) القول المفيد ص٤٦.

الفصل الثالث

أحكام اجتماع القطعيات والظنيات



***

وفيه ستة مباحث :

المبحث الأول : البيان بين القطعيات والظنيات .

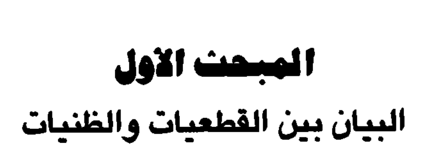
المبحث الثاني : التخصيص بين القطعيات والظنيات .

المبحث الثالث : النسخ بين القطعيات والظنيات .

المبحث الرابع : الزيادة على النص بين القطعيات والظنيات .

المبحث الخامس : التعارض بين القطعيات والظنيات .

المبحث السادس : الترجيح بين القطعيات والظنيات .



المبحث الأول

البيان بين القطعيات والظنيات

وفيه تمهيد وأربعة مطالب :

التمهيـــــد : في تعريف البيان.

المطلب الأول : بيان القطعي بالقطعي.

المطلب الثاني : بيان القطعي بالظني.

المطلب الثالث : بيان الظني بالقطعي.

المطلب الرابع : بيان الظني بالظني.

التمهيـــد
في تعريـف البيـــان

الباء والياء والنون في اللغة أصل واحد، وهو بعد الشيء وانكشافه، فالبين الفراق، وبان الشيء إذا اتضح وانكشف[1].

ويراد بالبيان هنا مايقابل الإجمال، وهو مايسميه الحنفية بيان التفسير[2].

وقد اختلف العلماء في تعريف البيان اصطلاحاً، نتيجة لاختلافهم في المراد به، إذ إن لهم في ذلك ثلاثة مناهج[3] :

الأول : أن البيان هو فعل المبين.

وبالتالي فالبيان : إظهار المعنى للمخاطب وإيضاحه[4].

أو إخراج المعنى من حيز الإشكال إلى حيز التجلي والوضوح[5].

وهذا هو مرادنا هنا.

الثاني : أن البيان هو ماحصل به التبيين، وبالتالي فالبيان هو الدليل[6].

الثالث : أن البيان هو مدلول الدليل، ومن ثم فالبيان هو العلم الحاصل عن دليل[7].

وبناء على المنهج الثاني والثالث أدخل بعضهم التخصيص والتقييد والتأويل في مفهوم البيان[8].

---

١) معجم مقاييس اللغة (بين) ١/٣٢٧ - ٣٢٨.

٢) أصول الشاشي ص٢٤٥، أصول السرخسي ٢/٢٨.

٣) شرح الكوكب المنير ٣/٤٣٨، إرشاد الفحول ص ١٦٨.

٤) العدة ١/١٠٠، التمهيد ٢/٢٣٠، المسودة ص٥٧٢.

٥) العدة ١/١٠٥، أصول السرخسي ٢/٢٧.

٦) روضة الناظر ٢/٥٨٠.

٧) الإحكام للآمدي ٣/٢٩.

٨) حجية السنة ص٥٠١.

المطلب الأول
بيان القطعي بالقطعي

لا ينبغي أن يقع خلاف في جواز بيان القطعي بالقطعي؛ لأن القطعي إذا احتاج إلى بيان فأولى مايكون بيانه به ماكان مماثلاً له في القطعية.

قال الباجي المالكي: «لم يمتنع أن يرد اللفظ المجمل بنقل متواتر، فيجب على الكل العلم بوروده، ثم يبين مراده بالخبر المتواتر، فيلزم عند ذلك العلم والعمل»[1].

وقال الرازي: « الحق أنه يجوز أن يكون البيان والمبين معلومين»[2].

ومن هذا الوجه ماذكره العلماء أن من أوجه البيان: القرآن بحيث يبين القرآن بالقرآن، قال الإمام الشافعي: «وقال الله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ [3]... وقال: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾[4]... فافترض عليهم الصوم، ثم بيّن أنه شهر، والشهر عندهم مابين الهلالين»[5].

وقد ذكر الجصاص الحنفي، وأبو يعلى الحنبلي أن مما يقع به البيان القرآن ومثلوا لذلك بأن قوله تعالى: ﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ﴾[6]، مبين بقوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾[7] الآية[8].

---

١) إحكام الفصول ص٢٢٢.
٢) المحصول ٤٧٧/١.
٣) سورة البقرة آية رقم ١٨٣.
٤) سورة البقرة آية رقم ١٨٥.
٥) الرسالة ص٢٧ و ٢٨.
٦) سورة النساء آية رقم ٧.
٧) سورة النساء آية رقم ١١.
٨) الفصول ٢٩/٢، العدة ١١١/١.

المطلب الثاني

بيان القطعي بالظني

أما بيان القطعي بالظني فقد ذهب جماهير العلماء إلى جوازه.

قال الجصاص: «إن اللفظ إذا كان محتملاً للمعاني فخبر الواحد مقبول في إثبات المراد به من قبل أن الاحتمال يمنع وقوع العلم بالمراد؛ ويجعله موقوف الحكم على البيان، فاحتجنا أن نستدل عليه بغيره كسائر الأشياء التي لا نص فيها فيقبل خبر الواحد في إثبات حكمها»(١).

وقال الباجي: «يرد اللفظ المجمل بنقل متواتر، فيجب على الكل العلم بوروده... ويبين ذلك تارة بأخبار الآحاد، فيكون فرض من يتلقى الأخبار عن الآحاد العمل دون العلم» (٢).

وقال أبو الخطاب: «يجوز أن يكون البيان أضعف من المبين، فيكون مظنوناً، والمبين معلوماً» (٣).

وقال الغزالي: «يجوز بيان مجمل القرآن وعمومه وماثبت بالتواتر بخبر الواحد» (٤).

وقال الرازي: «الحق أنه يجوز أن يكون البيان والمبين معلومين، وأن يكونا مظنونين، وأن يكون المبين معلوماً وبيانه مظنوناً»(٥).

وقال القرافي: «يجوز بيان المعلوم بالمظنون»(٦).

---

١) الفصول ١/٢٠٠، وانظر: ١/٢٠٣.

٢) إحكام الفصول ص ٢٢٢.

٣) التمهيد ٢/٢٨٧.

٤) المستصفى ٣/٨١.

٥) المحصول ١/٤٧٧.

٦) شرح تنقيح الفصول ص٢٨١، وممن اختار هذا القول أبو الحسين البصري في المعتمد ١/٣١٣، وابن السبكي في جمع الجوامع ٢/٦٨، والآمدي في الإحكام ٣/٣٤، وصفي الدين الهندي في نهاية الوصول ق١ ص١٦١٦، والفائق ٣/١٩٨، والزركشي في تشنيف المسامع ٣/١٠٥٣، والبحر المحيط ٣/٤٩٠.

ونسب إلى أبي الحسن الكرخي أنه لابد أن يكون البيان مساوياً للمبين، فلا يصح بيان القطعي بظني[1].

وقد يفهم هذا الرأي من قول الجصاص: «ماكان طريقه الاجتهاد من الحوادث لا يخرج به الشيء من حيز الاشكال إلى التجلي»[2].

وفي المراد باشتراط المساواة بين البيان والمبين المنسوب إلى الكرخي ثلاثة تفسيرات:

التفسير الأول:

أن المراد بذلك اشتراط مساواة البيان للمبين في القطعية؛ ويمثل أصحاب هذا التفسير القرافي، فإنه ينسب عدم جواز بيان القطعي بالظني إلى الكرخي، بل ويستدل له فيقول: «حجة الكرخي أن المظنون يقصر عن المقطوع؛ فلا يعتمد عليه»[3].

التفسير الثاني:

جعل المراد بذلك هو اشتراط المساواة بينهما في الدلالة، وهذا التفسير بعيد، قال صفي الدين الهندي: «لايتوهم في حق أحد أنه ذهب إلى اشتراط أنه كالمبين في قوة الدلالة؛ فإنه لو كان كذلك لما كان بياناً له، لأن مايكون كالمجمل في الدلالة لا يكون مبين الدلالة، فيحتاج هو إلى بيان آخر، ولزم التسلسل»[4].

---

١) المعتمد ٣١٣/١، التمهيد ٢٨٨/٢، شرح تنقيح الفصول ص٢٨١، نهاية الوصول ق١ ص١٦١٦، البحر المحيط ٤٩٠/٣.

٢) الفصول ١٨/٢، وانظر منه: ١٦/٢، مع أنه قد يريد به تحقيق المناط.

٣) شرح تنقيح الفصول ص٢٨٢.

٤) نهاية الوصول ق١ ص١٦١٦، وانظر: الفائق ١٩٨/٣، وتيسير التحرير ١٧٣/٣، وفواتح الرحموت ٤٨/٢، والبحر المحيط ٤٩٠/٣.
وانظر في جعل المراد بالمسألة الدلالة: بيان المختصر ٣٩١/٢.

التفسير الثالث :

أن المراد اشتراط المساواة بينهما في بيان التغيير كما يسميه الحنفية قاصدين به التخصيص، أما بيانِ التفسير فليس فيه خلاف، قال المطيعي: «في بيان التفسير للمجمل لا تجب المساواة في الثبوت اتفاقاً، بل يجوز أن يبين المجمل القطعي بخبر الآحاد الظني، ولا يتصور في هذا مساواة في الدلالة بين البيان وبين المبين، ولا أن يكون البيان أدنى دلالة من المبين، فإنه لا شيء أدنى دلالة من المجمل؛ وأما بيان التغيير -وهو التخصيص للنص العام الظاهر- فهذا هو الذين قال فيه الحنفية -ومنهم الكرخي- لابد فيه من المساواة أي في الثبوت بين البيان وبين المبين؛ فلا يجوز تخصيص قطعي الثبوت ابتداءً بظني الثبوت»[1].

ويظهر لي أن التفسير الثالث هو أصح هذه التفسيرات لما يأتي :

١ - أنه بذلك تحصل موافقة الكرخي للحنفية، والكرخي -وإن كان من العلماء المجتهدين - الذين لهم آراء خاصة- إلا أن الغالب عليه موافقة علماء مذهبه، فإلحاق هذه المسألة بالغالب أولى.

٢ - أن المطيعي من علماء الحنفية، ولا شك أن علماء المذهب الحنفي أدرى بحقيقة أقوال أئمته من غيرهم.

٣ - أن كثيراً من العلماء فسر رأي الكرخي بأمثلة من باب التخصيص.

ومن خلال ذلك يظهر لنا أنه لا خلاف بين العلماء في جواز بيان القطعي بالظني، ومما يدل على ذلك أننا إذا لم نجوز بيان المجمل القطعي بالدليل الظني، فمعناه أننا لن نعمل بهما معاً.

وكما وقع استشكال قول الكرخي في هذه المسألة، فإن قول الجمهور في هذه المسألة والتي قبلها مشكل عندي أيضاً، وسبب ذلك أن القطعية

---

١) سلم الوصول ٥٤٦/٢ - ٥٤٧، وانظر: أبو الحسن الكرخي وآراؤه الأصولية ٧١١/٢.

تكتسب من قطعية ثبوت الدليل، وقطعية دلالته، فإذا انتفى أحد هذين الأمرين، انتفت القطعية، والمجمل -وإن كان قطعي الثبوت- إلاّ أنه ليس كذلك من جهة الدلالة، ومن ثم احتاج للبيان، ولو كان قطعياً لما احتاج له، ومن هنا يحصل تقرير أن القطعي المطلق لا يحتاج للبيان لا بمبين قطعي ولا بمبين ظني.

المطلب الثالث
بيان الظني بالقطعي

صرح كثير من العلماء بجواز بيان الظني بالقطعي.

قال الآمدي : «الدليل القطعي قد يبين به مراد الدليل الظني وليس منحطاً عن رتبة الظني»[1].

ومانقل من اشتراط المساواة بين البيان والمبيَّن، لا يظهر لي أنه يفهم منه أن الظني لا يجوز بيانه بالقطعي لأنه لا يساويه، لأن القطعي أعلى رتبة من الظني، ولا مانع من أن يبين الأدنى بالأعلى.

ومن هنا حُكي مذهب الكرخي في هذه المسألة على النحو الآتي: «إن المبين إذا كان لفظاً معلوماً، وجب كون بيانه مثله»[2].

ومن ثم فإن سلمنا جريان الخلاف في بيان القطعي بالظني، فإن الخلاف لا يجري هنا، ولا يصح جعل المسألة من فروع ذلك الخلاف.

---

١) الإحكام ٣٤٧/٢.

٢) المعتمد ٣١٣/١، المحصول ٤٧٦/١.

المطلب الرابع
بيان الظني بالظني

لما كان الظني مساوياً للظني جاز أن يبين به، وعلى هذا جرى الاتفاق.

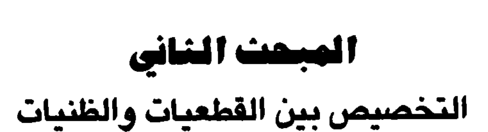
قال أبو الحسين البصري: « الصحيح أنه يجوز أن يكون البيان والمبين دليلين معلومين؛ ويجوز أن يكونا أمارتين »[1].

وقال الرازي : « الحق أنه يجوز أن يكون البيان والمبين معلومين، وأن يكونا مظنونين »[2].

---

1) المعتمد ٣١٣/١، ويريد بالأمارة الدليل الظني.

2) المحصول ٤٧٧/١.



المبحث الثاني

التخصيص بين القطعيات والظنيات

وفيه تمهيد وأربعة مطالب :

التمهيـد : في تعريف التخصيص.

المطلب الأول : تخصيص القطعي بالقطعي.

المطلب الثاني : تخصيص القطعي بالظني.

المطلب الثالث : تخصيص الظني بالقطعي.

المطلب الرابع : تخصيص الظني بالظني.

التمـيــهد
في تعريف التخصيص

عرف العلماء التخصيص اصطلاحاً[1] بعدة تعريفات؛ من أهمها مايأتي:

١ - التخصيص هو تمييز بعض الجملة بحكم[2].

واعترض عليه بأن العام الذي يراد به الخصوص يدخل في التعريف؛ وليس من التخصيص[3].

٢ - التخصيص هو إخراج بعض ماتناوله الخطاب عنه[4].

واعترض عليه بأن ما أخرج بالتخصيص فإن الخطاب لا يتناوله[5].

٣ - التخصيص هو قصر العام على بعض مسمياته[6].

واعترض عليه بأن القصر يحتمل أن يكون في الدلالة؛ وفي الاستعمال؛ وفي الحمل، وفي التناول[7].

وبإيراد هذه التعريفات، ومايعترض به عليها، يتضح لنا معنى التخصيص. وأكثر الأمة على جواز التخصيص في أدلة الشريعة ووقوعه ولم يخالف في ذلك إلاّ شذوذ[8].

---

١) تقدم تعريفه لغة ص ٣٣٩.

٢) العدة ١/١٥٥، اللمع ص١٧.

٣) إرشاد الفحول ص١٤٢.

٤) المعتمد ١/٢٣٤، المحصول ١/٣٩٦، المنهاج للبيضاوي ص٨٤.

٥) إرشاد الفحول ص١٤٢.

٦) بيان المختصر ٢/٢٣٥، وانظر: جمع الجوامع ٢/٣١، مختصر البعلي ص١١٦، شرح الكوكب المنير ٣/٢٦٧.

٧) إرشاد الفحول ص١٤٢.

٨) إرشاد الفحول ص١٤٣، فواتح الرحموت ١/٣٠١، التعارض والترجيح للبرزنجي ١/٣٣٧.

المطلب الأول
تخصيص القطعي بالقطعي

لما كان القطعي مساوياً للقطعي جاز تخصيصه به، ولم أجد من خالف في هذه المسألة ممن أجاز التخصيص في الجملة.

قال أبو الحسين البصري: «إن الخبرين المتعارضين... إن كانا معلومين... (و)... كان أحدهما عاماً والآخر خاصاً؛ قضي بالخاص على العام»[1].

وقال الأسمندي: «وأما تخصيص الكتاب بالسنة فجائز إذا استويا في إيجاب العلم والعمل»[2].

وقال الجصاص: «ماتلقاه الناس بالقبول... يوجب العلم فجاز تخصيص القرآن به»[3].

وقال الرازي: «الفصل الثالث في تخصيص المقطوع بالمقطوع؛ وفيه مسائل: المسألة الأولى: في تخصيص الكتاب بالكتاب وهو جائز»[4].

وبالقول بالتخصيص هنا نعمل القطعيين معاً، الخاص في محل خصوصه، والعام في بقية الأفراد، ونعلم من ورود الخاص أن العام لم يرد به صورة الخصوص.

---

١) المعتمد ١٧٦/٢.

٢) بذل النظر ص٢٢٦، وانظر: ص ٢٢٩.

٣) الفصول ١٧٤/١، وانظر: ١٦٢/١.

٤) المحصول ٤٢٨/١، ثم عدد مسائل تخصيص القطعي بالقطعي وأجازها جميعاً، وانظر: ٤٤٥/١ و ٤٥٣/٢، وممن أشار إلى جوازه: الخطيب البغدادي في الفقيه والمتفقه ١١٢/١، وابن قدامة في روضة الناظر ٢٩١/١، والأصفهاني في شرح المنهاج ٤٠٨/١.

المطلب الثاني
تخصيص القطعي بالظني

مسألة تخصيص القطعي بالظني من المسائل التي اشتهر الخلاف فيها بين الحنفية والجمهور.

فأكثر الحنفية يرون أن القطعي لا يصح تخصيصه بالظني.

قال الجصاص: «كل شيء ثبت من طريق يوجب العلم فإنه لا يجوز تركه بما لا يوجب العلم، وعموم القرآن يوجب العلم بجميع ماتحته فإنه لا يجوز تركه بما لا يوجب العلم»[1].

وقال البخاري: «العام من الكتاب والسنة المتواترة لا يحتمل الخصوص أي لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس لأنهما ظنيان؛ فلا يجوز تخصيص القطعي بهما، لأن التخصيص بطريق المعارضة؛ والظني لا يعارض القطعي هذا... هو المشهور من مذهب علمائنا»[2].

وقال القاءاني: «موجب العام فيما تناوله قطعي، فلو خصصنا العام بالخبر الخاص مع التساوي في التناول لكان ذلك ترجيح الظني على القطعي، وذا لا يجوز إجماعاً»[3].

واستدل أصحاب هذا القول بأدلة منها :

---

١) الفصول ١/١٦٢، وانظر منه: ١/١٦٣ و ١/٢١٤.

٢) كشف الأسرار ١/٥٩٣.

٣) شرح المغني ٢/٤٥٥.

وانظر: أصول السرخسي ١/١٤١، شرح المنهاج ١/٤٠٨، ونسبه البخاري لبعض الشافعية في كشف الأسرار ١/٥٩٣، ونسبه الغزالي في المنخول ص١٧٤ للمعتزلة، وكذلك السمعاني في قواطع الأدلة ١/٣٠٦، وهناك من الحنفية من جوز تخصيص القطعي بالظني، انظر: بذل النظر ص٤٦٧، وكشف الأسرار ١/٥٩٣، المحصول ١/٤٣٢.

○ الدليل الأول :

أن العام الثابت قطعاً قطعي الدلالة على أفراده، فكيف ترفع الدلالة القطعية بما ثبت ظناً؛ إذ إن ذلك يعد ترجيحاً للظني على القطعي، ولا يصح أن نترك القطعي مع قوته من أجل شيء أضعف منه هو الظني[1] .

وأجيب بأن دلالة العام على الفرد الذي جاء فيه دليل خاص بعد ورود الدليل الخاص ليس قطعياً[2] .

كما أجيب بأن براءة الذمة مقطوع بها من حيث الأصل، ومع ذلك يجوز تركها بالدليل الظني كما لو كان قياساً ظنياً[3] .

وكذلك بأن الدليل مبني على أن دلالة العام على أفراده قطعية، والخصم لا يسلم ذلك[4] .

○ الدليل الثاني :

أن القطعي لا يصح نسخه بالظني اتفاقاً؛ لأنه يحصل بذلك رفع القطعي من أجل ماهو أضعف منه وهو الظني، فكذلك يمتنع تخصيص القطعي بالظني لاشتراك التخصيص والنسخ في كون كلٍ منهما رافعاً للحكم[5] .

واعترض عليه بأن النسخ رفع للحكم بعد ثبوته، بينما التخصيص بيان للمراد بالعام.

وأجيب بأن كلاً من النسخ والتخصيص يعد بياناً، فالنسخ بيان لمدة المنسوخ، والتخصيص بيان أن الحكم مختص ببعض ماتناوله الاسم[6] .

---

١) الفصول ١٦٦/١، شرح اللمع ٣٥٤/١، البرهان ٤٢٦/١، بذل النظر ص٦٣٢، شرح المغني ٤٥٥/٢ .

٢) شرح اللمع ٣٥٤/١، المستصفى ٣٣٣/٣ .

٣) شرح اللمع ٣٨٨/١، المحصول ٤٣٥/١، العدة ٥٥٦/٢ .

٤) التبصرة ص١٣٥، قواطع الأدلة ٣١١/١، الوصول ٢٦١/١ .

٥) الفصول ١٦٨/١، الوصول ٢٦١/١، وانظر: المعتمد ١٦١/٢ .

٦) الفصول ١٧٠/١ .

واعترض عليه بأن منع نسخ القطعي بالظني ليس له علة محددة، بحيث يصح القياس عليها(١).

كما عورض بأن النسخ يقتضي إسقاط المنسوخ ورفعه فلم يجز بالظنيات بخلاف التخصيص؛ لأن النسخ رفع للشيء بالكلية، وأما التخصيص فبيان أن العام لم يرد به جميع أفراده(٢).

كما عورض بأننا إنما منعنا من نسخ القطعي بالظني للإجماع على ذلك، وليس في منع تخصيص القطعي بالظني إجماع(٣).

○ وذهب جمهور العلماء إلى أن القطعي يصح تخصيصه بالظني.

قال أبو الحسين البصري: «إن كان أحد الخبرين معلوماً والآخر مظنوناً، وكان أحدهما خاصاً فإنه يقع التخصيص به؛ معلوماً كان الخاص أو مظنوناً»(٤).

والشيرازي لما اعترض عليه بأن العام مقطوع به؛ والقياس مظنون فكيف يجوز تخصيصه به؟ أجاب: «يجوز تخصيص العموم بالقياس؛ لما كان مجمعاً على وجوب العمل به في الجملة؛ وإن كان مظنوناً في التفصيل»(٥).

وقال الأسمندي: «وإن عنوا به أن عموم الكتاب معلوم أن الله تعالى قد تكلم به وخبر الواحد مظنون أن النبي ﷺ قد تكلم به؛ فهذا مسلم؛ ولكن ذلك لا يمنع تخصيص الكتاب به»(٦).

وقال السمعاني: «تخصيص العموم يجوز بغير(٧) المقطوع به؛ وإن كان

---

١) الوصول ١/٢٦١.

٢) الوصول ١/٢٦١، قواطع الأدلة ١/٣٠٦.

٣) المستصفى ٣/٣٣٤، الوصول ١/٢٦١ و ٢٦٩.

٤) المعتمد ٢/١٧٧، وانظر: ٢/١٥٥ و ١٦١ و ٢٧٧.

٥) شرح اللمع ١/٣٨٩، وانظر: ١/٣٥٤، والتبصرة ص١٣٤.

٦) بذل النظر ص٤٦٧، وانظر: ٦٣٢ - ٦٣٣.

٧) في المطبوع: «لغير».

العموم مقطوعاً به»[1].

وقال صفي الدين الهندي: «لايجوز نسخ المقطوع بالمظنون؛ وتخصيصه به جائز»[2].

وقال ابن السبكي: «التخصيص للمقطوع بالمظنون واقع»[3].

وقال الزركشي: «تخصيص المقطوع بالمظنون واقع»[4].

واستدلوا على ذلك بما يأتي:

○ الدليل الأول:

أن العمل بالدليل الظني مقطوع به، فلا مانع من تخصيص القطعي بدليل ثابت قطعاً، لتساويهما من هذه الجهة في القطع[5].

وأجيب بأن العام قطعي من جهة دلالته ومن جهة ثبوته، ومن ثم لا يصح تخصيصه بدليلٍ أحدُ جهتيه ظنية[6].

○ الدليل الثاني:

أن بيان القطعي بالظني جائز، ومن أنواع البيان التخصيص فهو جائز

---

1) قواطع الأدلة ١٠١٤/٢، وانظر منه ٣٠٦/١ و ٣٢٥/١.

2) الفائق ٤/٣، وانظر: نهاية الوصول ق١ ص١٢٥٤.

3) الإبهاج ١٢١/٢.

4) البحر المحيط ٢٤٤/٣، وممن اختار هذا القول: أبو يعلى في العدة ٥٥٥/٢، والجويني في البرهان ٤٢٦/١، والغزالي في المنخول ص١٧٤، وأبو الخطاب في التمهيد ١٢٢/٢، وابن برهان في الوصول ٢٦١/١ - ٢٧١، والرازي في المحصول ٤٣٢/١، وابن قدامة في روضة الناظر ٢٩١/١ و ٧٢٤/٢، والطوفي في شرح مختصر الروضة ٥٦٣/٢، واختاره البيضاوي كما في شرح الأصفهاني ٤١١/١، وانظر: شرح الكوكب المنير ٣٧٧/٣.

5) المعتمد ٢٧٧/٢، العدة ٥٥٥/٢، التبصرة ص١٣٤، التمهيد ١٢٢/٢.

6) الفصول ١٦٢/١ و ١٦٦.

كما أن بيان المجمل القطعي بالدليل الظني جائز[1].

وقد يجاب بالفرق بينهما فالمجمل لا يمكن العمل به إلاّ إذا أتى مايبينه، أما العام فالعمل ممكن بعمومه سواء جاء مايخصصه أو لم يأت.

o الدليل الثالث:

أن الدليل الظني الخاص ظني من جهة ثبوته، ولكنه قطعي من جهة دلالته، والعام قطعي من جهة ثبوته، ظني من جهة دلالته على أفراده فتساويا فجاز تخصيصه به[2].

وقد يجاب بأنهما لو كانا متساويين لجاز نسخ القطعي بالظني، وهذا مما لا يجوز بالاتفاق.

o الدليل الرابع:

أنه عند القول بتخصيص القطعي بالظني نعمل بالدليلين معاً، الخاص في محل خصوصه، ونعمل أيضاً بالعام فيما عدا ذلك، وإعمال الدليلين ولو من وجه أولى من إهمالهما أو إهمال أحدهما[3].

وأجيب بأن العام دال على الاستغراق، فعند التخصيص نترك دلالة هذا الدليل على الاستغراق، فنحن لم نعمل به هنا[4].

o وهناك قول ثالث في المسألة منسوب للباقلاني بالتوقف حتى يأتينا دليل آخر يرجح أحدهما على الآخر[5].

---

1) العدة ٢/٥٥٦، التمهيد ٢/١٢٢.

2) التبصرة ص١٣٤، المنخول ص١٧٤، المستصفى ٣/٣٣٣، الوصول ١/٢٦١، المحصول ١/٤٣٥، شرح مختصر الروضة ٢/٥٦٣، قواطع الأدلة ١/٣٠٦، شرح المنهاج للأصفهاني ١/٤١٣.

3) شرح المنهاج ١/٤١٣.

4) الوصول ١/٢٧٠، وانظر: الفصول للجصاص ١/١٦٦ و ٢١٥.

5) المنخول ص١٧٤، الوصول ١/٢٦٠ و ٢٧١.

واستدل بأن كلاً من الدليلين قطعي من جهة، ظني من أخرى فتساويا، فوجب التوقف فيهما حتى يأتي دليل خارجي يرجح أحدهما على الآخر[1].

وأجيب عن ذلك بأن هذا المذهب مبني على أن الظن مرتبة واحدة لا يترجح بعضها على بعض، ومن ثم توقفوا هنا، والصحيح أن الظن مراتب متفاوتة، فإذا تعارض ظنان عملنا بأقواهما[2].

o ومن هنا صدر قول رابع بالمقارنة بين العام القطعي والخاص الظني في كل مسألة على جهة الانفراد، فما ترجح لدينا منهما قدمناه، لأن الظنون متفاوتة فيهما فليست العمومات على مرتبة واحدة، وكذلك الأخبار الخاصة، ومن ثم فلا نصدر حكماً عاماً في ذلك بل نحكم في كل قضية بحسبها[3].

o وجعل الزركشي سبب الخلاف في هذه المسألة هو الخلاف في نوع دلالة العام على أفراده، فقال: «تخصيص عموم القرآن جائز بأخبار الآحاد؛ خلافاً للحنفية، ومنهم من جوزه بشرط تقدم التخصيص بالقطعي، وأصل المسألة يلتفت على أن دلالة العام على أفراده قطعية أو ظنية، فإن قلنا: قطعية لم يجز بخبر الواحد؛ لأن الظني لا يرفع القطعي، وإن قلنا: ظنية؛ جاز»[4].

ومن خلال ذلك ظهر لي أن النزاع لم يتوارد على محل واحد، فالحنفية يرون أن العام قطعي الدلالة على أفراده، ومن ثم لا يجوز تخصيصه بما هو ظني، لأن القطعي لا يخصص بالظني.

وأما الجمهور فيرون أن العام ظني الدلالة على أفراده -وإن كان ثبوته قطعياً- ومن ثم جاز تخصيصه بالظني لأنه ظني من جهة دلالته[5]،

---

١) الوصول ٢٧١/١، المنخول ص١٧٤، شرح مختصر الروضة ٥٦٣/٢.

٢) الوصول ٢٧١/١.

٣) المستصفى ٤٣٨/٣، شرح تنقيح الفصول ص٢٠٦ و ٢٠٩.

٤) سلاسل الذهب ص٢٤٦.

٥) قال الأصفهاني: «ماهو مظنون الدلالة لايفيد إلاّ الظن» شرح المنهاج ٤١/١.

والظني يجوز تخصيصه بالظني، ومن ثم حصل الاتفاق على جواز تخصيص الظني بالظني، وعلى منع تخصيص القطعي بالظني، ولكن الخلاف هو في تطبيق هذه القواعد على جزئياتها، فمثلاً تخصيص العام بالقياس يراه الحنفية من باب تخصيص القطعي بالظني فمنعوه، ويراه الجمهور من باب تخصيص الظني بالظني فأجازوه.

المطلب الثالث
تخصيص الظني بالقطعي

لما كان القطعي أقوى من الظني جاز تخصيص الظني بالقطعي.

قال أبو الحسين البصري: «إن كان أحد الخبرين معلوماً؛ والآخر مظنوناً، وكان أحدهما خاصاً؛ فإنه يقع التخصيص به؛ معلوماً كان الخاص، أو مظنوناً»[1].

وقال الشيرازي: «الكتاب مقطوع بطريقه؛ والسنة غير مقطوع بها، فإذا جاز تخصيص الكتاب بالسنة؛ فتخصيص السنة بالكتاب أولى»[2].

وقال القرافي: «يقدم الخاص المقطوع على العام المظنون السند، لأن[3] أسوأ أحواله أن يكون ناسخاً وهو يصلح لذلك»[4].

ومما يدل على صحة تخصيص الظني بالقطعي، أن الدليل القطعي يصح أن يكون مخصصاً للقطعي وهو مماثل له، فمن باب أولى أن يصح أن يكون مخصصاً لما هو أضعف منه وهو الظني.

---

١) المعتمد ٢/١٧٧.

٢) التبصرة ص١٣٦، وانظر: اللمع ص١٨.

٣) في المطبوع: لأنه، وأشار المحقق إلى أن الأولى: لأن.

٤) نفائس الأصول ق٢ ص١٥٢٨ وانظر ص١٤٦٧.

المطلب الرابع
تخصيص الظني بالظني

ماوجدته من كلام أهل العلم يدل على أنهم يرون جواز تخصيص الظني بالظني.

قال الجصاص: «إذا ثبت خصوص اللفظ بالاتفاق جاز تخصيصه بعض ما انتظمه اللفظ بالقياس، لأنه لما ثبت خصوصه بالاتفاق حصل اللفظ مجازاً على قول الأكثر من أهل العلم، وساغ الاجتهاد في ترك دلالة اللفظ فصار حكم العموم في هذا ثابتاً من طريق الاجتهاد فجاز استعمال النظر في تخصيصه» [1].

وقال أبو الحسين البصري: «إن كانا مظنونين قضي بالخاص منهما، إن كان فيهما خاص»[2].

لأنهما لما تساويا في الظنية، وكانت دلالة الخاص على محله أقوى من دلالة العام عليه، عملنا بالتخصيص.

ولكن القرافي يرى أننا نرجح بينهما، لأن رتب الظنون متفاوتة[3]، لكننا عند الترجيح سيترجح حتماً ان الخاص أقوى في دلالته على محل الخصوص من العام، فقول القرافي هنا -وإن اختلف في لفظه عن قول الجمهور- إلاّ أنه متفق معهم من جهة المعنى.

وقبل أن أختم هذا المبحث أحب أن أشير إلى أنه يظهر لي أن تقييد المطلق في هذه الأحكام مماثل لتخصيص العام[4].

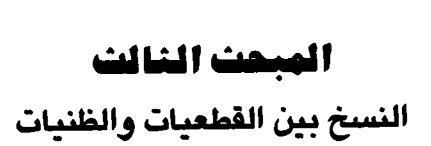
---

١) الفصول ٢١٤/١، وانظر ١٦٧/١.

٢) المعتمد ١٧٧/٢.

٣) شرح تنقيح الفصول ص٢٠٦، و ٢٠٩، وانظر: نفائس الأصول ق٢ ص١٤٦٧، وانظر أيضاً: المستصفى ٣٤٨/٣.

٤) انظر تقييد المطلق بين القطعيات والظنيات في: نفائس الأصول ق٢ ص١٦٧٧، والعدة ٦٤٥/٢، والبرهان للجويني ٤٣٦/١، وميزان الأصول للسمرقندي ص٣٦٤.



المبحث الثالث

النسخ بين القطعيات والظنيات

وفيه تمهيد وأربعة مطالب :

التمهيـد : في تعريف النسخ.

المطلب الأول : نسخ القطعي بالقطعي.

المطلب الثاني : نسخ القطعي بالظني.

المطلب الثالث : نسخ الظني بالقطعي.

المطلب الرابع : نسخ الظني بالظني.

التمهيـد
في تعريـف النسـخ

النسخ في اللغة: رفع شيء وإثبات غيره مكانه؛ أو تحويل شيء إلى شيء[1].

وعرف اصطلاحاً بأنه: الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتاً مع تراخيه عنه[2].

واعترض عليه بأن النسخ هو نفس ارتفاع الحكم والخطاب دال عليه، كما أن النسخ قد يكون بالفعل بدون خطاب، كما أن المنسوخ قد يكون فعلاً لا نصاً[3].

كما عرف بأنه كشف مدة العبادة بخطاب ثان[4].

واعترض عليه بأن قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾[5] كشف لمدة العبادة وليس نسخاً، وبأن النسخ قبل التمكن من الفعل جائز وليس يصدق عليه التعريف[6].

---

1) معجم مقاييس اللغة (نسخ) ٥/٤٢٤.

2) انظر: المعتمد ١/٣٦٧، المستصفى ٢/٣٥، المحصول ١/٥٢٦، روضة الناظر ١/٢٨٥، الإحكام للآمدي ٣/١١٥.

3) إرشاد الفحول ص١٨٤، روضة الناظر ١/٢٨٦.

4) انظر: ميزان الأصول ص١٤٥، والبحر المحيط ٤/٦٥، وروضة الناظر ١/٢٨٤، العدة ١/١٥٥.

5) سورة البقرة آية رقم ١٨٧.

6) روضة الناظر ١/٢٨٥، المستصفى ٢/٣٧.

ومن أقرب التعريفات: أن النسخ هو رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر[1].

والمسلمون على جواز النسخ عقلاً وجوازه ووقوعه شرعاً، ولم يخالف في ذلك إلاّ شذوذ[2].

---

١) بيان المختصر ٤٨٩/٢، وانظر: إرشاد الفحول ص١٨٤.

٢) المعتمد ٣٧٠/١، العدة ٧٦٩/٣، أصول السرخسي ٥٤/٢، التمهيد ٣٤١/٢.

المطلب الأول
نسخ القطعي بالقطعي

مما لم أجد فيه خلافاً جواز نسخ القطعي بالقطعي في الجملة، وذلك لتساويهما في القطعية.

قال الشافعي: «وأبان الله لهم أنه إنما نسخ مانسخ من الكتاب بالكتاب»[1].

وقال الجصاص: «ماثبت من طريق يوجب العلم فجائز نسخه بما يوجب العلم»[2].

وقال أبو الحسين البصري: «أما الكتاب فمتساوٍ في وقوع العلم به ووجوب العمل وكذلك السنن المقطوع بها» إلى أن قال: «فلو لم يجز (يعني النسخ) مع تساوي الناسخ والمنسوخ في القوة، ووقوع النسخ فيهما بطل ماعلمناه من جواز النسخ»[3].

وقال أبو يعلى: «يجوز نسخ السنة بالقرآن... لأن الكتاب أقوى من السنة؛ فإن السنة فيها مايوجب العلم والعمل؛ وفيها مايوجب العمل دون العلم؛ والكتاب كله يوجب العلم»[4].

فيفهم منه أن القطعي من الكتاب ينسخ القطعي من السنة.

وقال الباجي في جواز نسخ القرآن بالسنة المتواترة: «والدليل على جوازه من جهة العقل ماعلم من تساوي حال القرآن والسنة المتواترة في وجوب العلم والقطع على الحكم الثابت بهما، وكل من عند الله، فإذا جاز

---

١) الرسالة ص١٠٦.

٢) الفصول ٣٢٢/٢، وانظر منه: ١٦٢/١ و ١٦٨ و ٢١٤ و ٢٣١ و ٣١٦ و ٣٥٨/٢.

٣) المعتمد ٣٩٠/١، وانظر ٤١٩/١ و ١٧٦/٢.

٤) العدة ٨٠٢/٣ - ٨٠٣.

نسخ القرآن بالقرآن جاز نسخ القرآن بالسنة المتواترة الموجبة للعلم»[١].

وبينما يحكي صفي الدين الهندي[٢] والقرافي[٣] القول بالجواز للأكثر، حكى غير واحد الاتفاق عليه.

قال السمعاني: «لا خلاف بين العلماء أن نسخ القرآن بالقرآن جائز... لأن جميع القرآن موجب للعمل والعلم فساوى بعضه بعضاً فجاز أن ينسخ بعضه بعضاً»[٤].

وقال الزركشي: «لا خلاف في جواز نسخ السنة بالسنة إذا تساوى الخبران فيما يوجب العلم»[٥].

ولعل الذين نسبوا جواز نسخ القطعي بالقطعي للأكثر اعتبروا خلاف من خالف في جواز النسخ أصلاً، ومن نفى الخلاف لم يعتبر خلاف هؤلاء.

قال صفي الدين الهندي: «اتفق القائلون بجواز النسخ على أنه يجوز نسخ المتواترة بالسنة المتواترة»[٦].

---

١) إحكام الفصول ص٣٥٠ - ٣٥١، وممن قال بجواز نسخ القطعي بالقطعي صراحة: الشيرازي في التبصرة ص٢٦٧، والغزالي في المستصفى ٢/٣٧٢ و ٢/٣٨٥، والأسمندي في بذل النظر ص٤٦٩، وأبو الخطاب في التمهيد ٢/٣٨٥، والرازي في المحصول ١/٥٥٠، و ٢/٤٥٠، وابن قدامة في روضة الناظر ١/٢٩١، والقرافي في شرح تنقيح الفصول ص٣١١ ونسبه للأكثرين، وص ٤٢١، والطوفي في شرح مختصر الروضة ٢/٣٢١، وابن جزي في تقريب الوصول ص١٦٣، وصفي الدين الهندي في نهاية الوصول ق١ ص١٩٩٦، و٢٠٥٠.

٢) نهاية الوصول ق١ ص١٩٩٦.

٣) شرح تنقيح الفصول ص٣١١.

٤) قواطع الأدلة ٢/٩٩٤، وانظر: ٢/١٠١٤.

٥) سلاسل الذهب ص٣٠٤، وانظر: البحر المحيط ٤/١٠٨.

٦) نهاية الوصول ق١ ص١٩٩٧.

المطلب الثاني
نسخ القطعي بالظني

ذهب جمهور أهل العلم إلى عدم جواز نسخ القطعي بالظني.

قال الجصاص: «كل ماثبت من وجه يوجب العلم لم يجز تركه إلاّ بما يوجب العلم؛ وغير جائز تركه بما لا يوجب العلم لا على وجه النسخ ولا على وجه التخصيص»[1].

وقال أبو الحسين البصري: «إن كان المعلوم هو المتقدم للمظنون لم يجز أن ينسخه المظنون»[2].

وقال الخطيب البغدادي: «التواتر يوجب العلم، فلا يجوز نسخه بما يوجب الظن»[3].

وقال الشيرازي: «التواتر يوجب العلم فلا يجوز نسخه بما يوجب الظن»[4].

وقال أبو الخطاب: «الكتاب والمتواتر معلوم بدليل مقطوع به فلا يرفع بما هو مظنون»[5].

وقال ابن قدامة: «النسخ في المقطوع به لا يجوز إلاّ بمثله»[6].

وقال القرافي: «نشترط في الناسخ أن يكون مساوياً للمنسوخ أو

---

١) الفصول ٢١٤/١، وانظر منه: ٦٢/١، ١٦٨، ٢٣١، و ٣١٦/٢، ٣٢٢، ٣٦٥ و ص١١٣.

٢) المعتمد ٤٢٠/١، وانظر منه: ٣٩٠/١، ٤٢١.

٣) الفقيه والمتفقه ١٢٣/١.

٤) اللمع ص ٣٣.

٥) التمهيد ٣٨٢/٢.

٦) روضة الناظر ٢٩١/١.

أقوى »[1].

ومما سبق يتضح أنهم يبنون قولهم على أن الضعيف لا يقوى على رفع ماهو أقوى منه.

وقد حكى الجويني الإجماع على ذلك فقال: « أجمع العلماء على أن الثابت قطعاً لا ينسخه مظنون »[2].

إلا أن حكاية الإجماع في هذه المسألة استشكلها بعض العلماء، وذلك لأن هناك من ذهب إلى جواز نسخ المتواتر بالآحاد، قال أبو يعلى: « فإن قيل: فقد قبلوا (يعني الصحابة) خبر الواحد فيما يوجب النسخ بدلالة أن أهل قباء قبلوا قول المخبر الواحد بتحويل القبلة؛ فكان يجب أن يتبعوهم فيه؛ كما اتبعوهم في التخصيص بخبر الواحد، قيل: هكذا نقول، ونتبعهم في النسخ كما فعلنا في التخصيص؛ وقد نص أحمد -رضي الله عنه- على هذا »[3].

وقال ابن حزم: « القرآن ينسخ بالقرآن وبالسنة، والسنة تنسخ بالقرآن وبالسنة، قال أبو محمد: وبهذا نقول وهو الصحيح، وسواء عندنا السنة المنقولة بالتواتر؛ والسنة المنقولة بأخبار الآحاد، كل ذلك ينسخ بعضه

---

1) شرح تنقيح الفصول ص٣١١، وانظر منه ص٤٢١، وممن اختار ذلك: البيضاوي في المنهاج ص١٠٧، والغزالي في المستصفى ٧٥/٢، و١٠٩/٢، و٣٣٤/٣، والأسمندي في بذل النظر ص٣٤٣، والرازي في المحصول ٥٥٠/١، وابن جزي في تقريب الوصول ص١٦٣، والبخاري في كشف الأسرار ٢٣/٣، والأصفهاني في شرح المنهاج ٤٨٣/١، والسمعاني في قواطع الأدلة ٣١١/١، وصفي الدين الهندي في الفائق ٤/٣، وانظر: البحر المحيط ١٠٨/٤ و ٢٤٤/٣، وسلاسل الذهب ص٣٠٤.

2) البرهان ١٣١١/٢، وانظر: البحر المحيط ١٠٩/٤.

3) العدة ٥٥٤/٢، وانظر: ٥٥٦/٢.

بعضاً»[1].

وقد فسر ذلك بأنه إذا كان هؤلاء يرون جواز نسخ المتواتر بالآحاد، فهم يرون أن الظني ينسخ القطعي، لأن الآحاد ظني والمتواتر قطعي، قال الزركشي: «إن اختلفا (يعني الناسخ والمنسوخ) نظر؛ فإن كان الناسخ هو الموجب للعلم جاز (يعني: النسخ) قطعاً، وإن كان موجباً للعمل فقط، فهل يجوز أن ينسخ ماهو موجب العلم؟ فيه خلاف يلتفت -كما قال القاضي عبدالوهاب في الملخص- على الخلاف في نسخ القرآن بخبر الواحد، فمن أجازه قال بإجازته هنا، ومن منعه هناك منعه في هذا الموضع»[2].

وقد أجاب عن ذلك الطوفي بأن خبر الآحاد موجب للظن، وكذلك المتواتر يوجب الظن، وزيادة على ذلك يوجب القطع، فهما يشتركان في إيجاب الظن، فكل منهما يصح الاستدلال به في العمل، وزيادة القطع غير معتبرة، فنسخ الآحاد للمتواتر متوجه إلى مقدار الظن بينهما وهو كافٍ في إيجاب العمل، فبالنسخ هنا لا نرفع القطع بالظن، وإنما نرفع بالظن ظناً مثله[3].

وأنا أوافق الطوفي في عدم صحة إضافة الخلاف في نسخ المتواتر بالآحاد، إلى الاختلاف في نسخ القطعي بالظني، إلاّ أنني أخالفه في علة ذلك، وبالتالي في الأصل الذي بنى القول بجواز نسخ المتواتر بالآحاد عليه.

فإن الظاهرية يرون أن أخبار الآحاد الصحيحة في الحديث النبوي

---

١) الإحكام ١/٥٠٥، وانظر نسبة القول للظاهرية في: الوصول ٢/٤٩، وأشار له الأسمندي في بذل النظر ص٣٤٣، والقرافي في شرح تنقيح الفصول ص٣١١، والرازي في المحصول ١/٥٥٠، والطوفي في شرح مختصر الروضة ٢/٣٢٥ وقال عنه: «ولعله أولى».

٢) سلاسل الذهب ص٣٠٤.

٣) شرح مختصر الروضة ٢/٣٢٥ - ٣٢٦.

تفيد القطع[1]، وهو رواية عن الإمام أحمد[2]، وبالتالي فهم يرون أن نسخ المتواتر بالآحاد من قبيل نسخ القطعي بالقطعي.

وبذلك يسلم الإجماع الذي ذكره الجويني هنا من هذه الجهة، إلاّ أن هناك جهة أخرى قد يرد بها الاعتراض عليه، وذلك أن بعض من يرى إفادة الآحاد للظن يرى جواز نسخ المتواتر بالآحاد في زمن النبوة.

قال الجويني: «الذي صح في ذلك عندنا أن نسخ المقطوع به بخبر الواحد كان يجري في زمن الرسول ﷺ ... فأما بعد أن استأثر الله به فلا يجوز نسخ مقطوع به بمظنون؛ وهذا من مجازات العقول، ولكن أجمعت الأمة على منعه بعد الرسول ﷺ، فلا مخالف فيهم؛ وإنما اختلفوا في تجويزه في زمان الرسول ﷺ، فقلنا لدلالة الإجماع: لا يسوغ نسخ المقطوع به بعد الرسول ﷺ بالمظنون المشكوك فيه»[3].

وقال الباجي: «ذهبت طائفة إلى أنه قد ورد به (أي: بنسخ المتواتر بالآحاد) شرع في زمن الرسول ﷺ وهو الصحيح»[4].

وقد جعل الزركشي هذه المسألة من باب نسخ الظني بالظني، فقال معللاً ذلك: «فصل القاضي في التقريب والغزالي بين زمان الرسول ﷺ ومابعده فقالا بوقوعه في زمانه، وكذا قال إمام الحرمين أجمع العلماء على أن الثابت قطعاً لا ينسخه مظنون، ولم يتعرض لزمان الرسول، وكأن الفارق

---

1) الإحكام لابن حزم ١٠٣/١ و ١١٢.

2) العدة ٨٩٩/٣ و ٩٠٠، التمهيد ٧٨/٢، روضة الناظر ٣٦٣/١، المسودة ص٢٤٠.

3) التلخيص ق١٤٤.

4) إحكام الفصول ص ٣٥٨.

وممن اختار ذلك: الغزالي في المستصفى ١٠٦/٢، وابن رشد الحفيد في الضروري ص٨٦، والقرطبي في المحصول ص٥٩٤، انظر: البحر المحيط ١٠٩/٤، واختاره أبو يعلى وأبو الخطاب انظر: المسودة ص٢٠٥، والانتصار ٢٠١/٢.

أن الأحكام في زمان الرسول في معرض التغير، وفيما بعده مستقرة فكأن لاقطع في زمانه»[1].

وقد صرح بذلك الباجي فقال: «قوله: إن ثبوت الحكم الثابت بالقرآن أو الخبر المتواتر معلوم غير مسلم؛ لأنه مع ورود خبر الآحاد برفعه غير متيقن ثبوته»[2].

ومن ذلك نستنتج أن القول بجواز نسخ خبر الآحاد للمتواتر في عهد النبوة ليس منطلقاً من مسألة نسخ القطعي بالظني، بل من مسألة نسخ الظني بالظني.

ومن هنا يبقى الإجماع الذي ذكره الجويني على منع نسخ القطعي بالظني سالماً لا مخالف له.

---

١) البحر المحيط ١٠٩/٤.

٢) إحكام الفصول ص٣٥٩، وانظر: المستصفى ١٠٧/٢.

المطلب الثالث

نسخ الظني بالقطعي

مما صرح العلماء بجوازه نسخ الظني بالقطعي.

قال الجصاص : «ماثبت من طريق لا يوجب العلم؛ وإنما يوجب العمل، فجائز نسخه بمثله، وبما هو آكد منه مما يوجب العلم»[1].

وقال أبو الحسين البصري: «إن كان المعلوم متأخراً عن المظنون فالمعلوم هو الناسخ»[2].

وقال الشيرازي: «يجوز نسخ الآحاد بالتواتر، لأن التواتر يوجب العلم؛ ويقطع العذر، والآحاد يوجب الظن؛ ونسخ الشيء بما هو أعلى منه جائز»[3].

وحكى القرافي الإجماع على جواز نسخ الظني بالقطعي[4].

وذلك لأن القطعي ينسخ ما يماثله، فمن باب أولى أن ينسخ ماهو أقل منه.

ولأن الظني ينسخ بالظني المماثل له، فمن باب أولى أن ينسخ بما هو أقوى منه.

---

١) الفصول ٣٢٢/٢.

٢) المعتمد ٤٢٠/١.

٣) شرح اللمع ٤٩٨/١.

وصرح بجواز ذلك: الرازي في المحصول ٤٥١/٢ و ٥٥٠/١، والقرافي في شرح تنقيح الفصول ص٣١١ و ٤٢١، وابن جزي في تقريب الوصول ص١٦٣، والأصفهاني في شرح المنهاج ٤٨٣/١، والزركشي في سلاسل الذهب ص٣٠٤.

٤) شرح تنقيح الفصول ص٣١١.

المطلب الرابع

نسخ الظني بالظني

لا أعلم أحداً من القائلين بجواز النسخ في الجملة، وأن الظن موجود في الشريعة، يخالف في جواز نسخ الظني بالظني، وقد صرح بالجواز طائفة من العلماء.

فقال أبو الحسين البصري: «أما إن كانا مظنونين؛ فإنه إن نقل تقدم أحدهما، فالأول منهما منسوخ بالثاني»[1].

وقال الرازي في أحوال تعارض الدليلين: «الثاني أن يكونا مظنونين، فإن نقل تقدم أحدهما على الآخر؛ كان المتأخر ناسخاً»[2].

وقال القرافي: «وإن كانا مظنونين؛ فإن عُلم المتأخر نسخ المتقدم»[3].

وذلك لأن الظني مساوٍ للظني في الرتبة فجاز نسخه به.

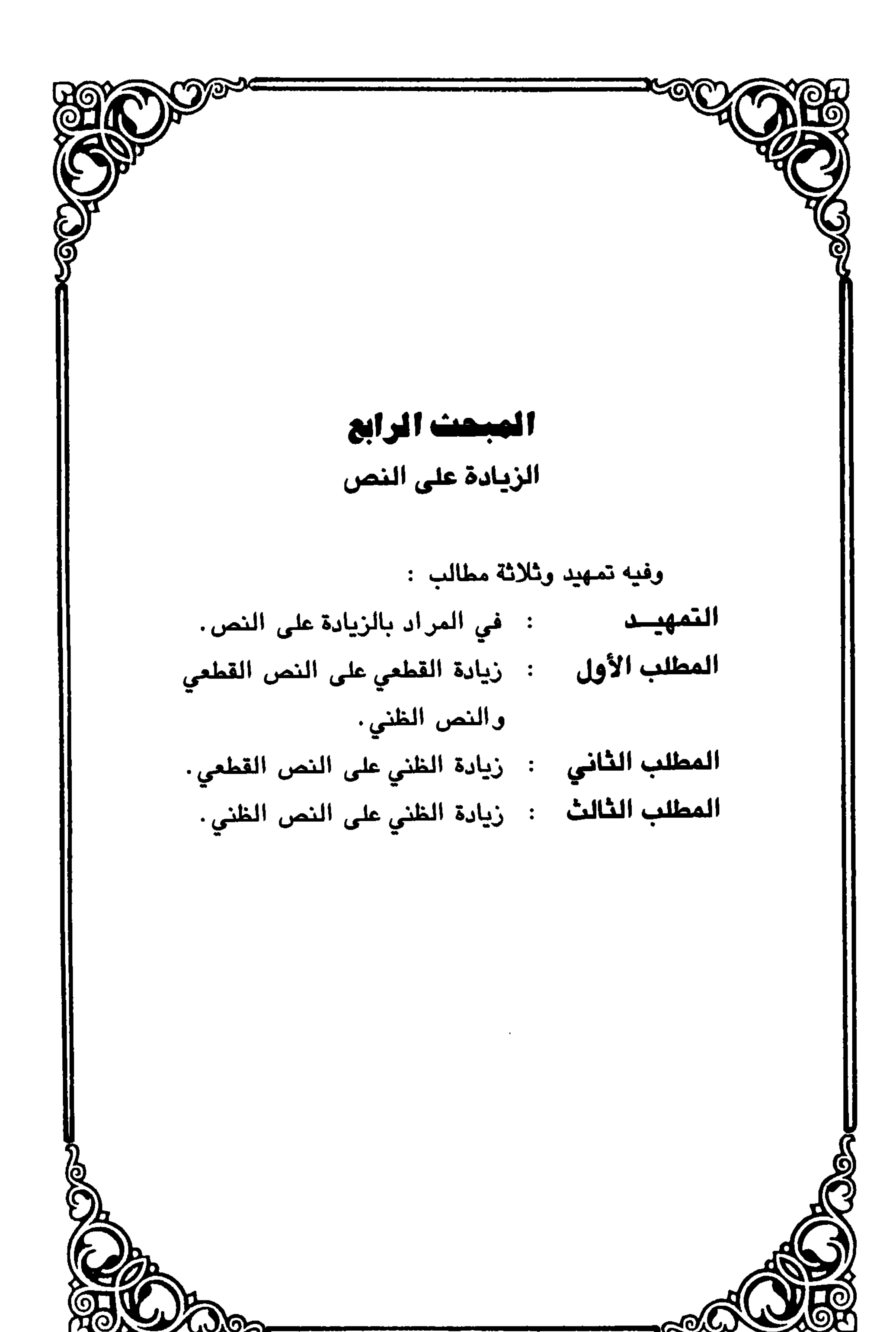
---

١) المعتمد ١/٤٢٠.

٢) المحصول ٢/٤٥١.

٣) شرح تنقيح الفصول ص٤٢١.

ومن اختار هذا القول: ابن جزي في تقريب الوصول ص١٦٣، والزركشي في سلاسل الذهب ص٣٠٤.



المبحث الرابع

الزيادة على النص

وفيه تمهيد وثلاثة مطالب :

التمهيـــد : في المراد بالزيادة على النص.

المطلب الأول : زيادة القطعي على النص القطعي والنص الظني.

المطلب الثاني : زيادة الظني على النص القطعي.

المطلب الثالث : زيادة الظني على النص الظني.

التمهيـــد
في المراد بالزيادة على النص

يقصد بالزيادة على النص عند علماء الأصول: أن يوجد نص شرعي، يفيد حكماً، ثم يأتي نص آخر، فيزيد على ما أفاده النص الأول مالم يتضمنـه [1].

والزيادة على النص على قسمين :

○ القسم الأول :

أن تكون مستقلة، سواء كانت الزيادة من جنس المزيد عليه أو من غير جنسه، فهنا لا تؤثر الزيادة على المزيد عليه بالاتفاق[2].

○ القسم الثاني :

أن تكون الزيادة غير مستقلة عن المزيد عليه، كأن تكون جزءاً منه أو شرطاً فيه، وقد اختلف الأصوليون في حقيقة هذا القسم من الزيادة على النص، فقيل: هي نسخ[3]، وقيل: بل هي من البيان بمثابة التخصيص[4].

فهذا القسم هو محل الحديث في هذا المبحث.

---

١) انظر: الزيادة على النص ص٢٦، والعلاقة بين الكتاب والسنة ٢/٤٨٤.

٢) المحصول ١/٥٦٣، كشف الأسرار للبخاري ٣/٣٦١، المعتمد ١/٤٠٦، شرح المغني ٣/١٠٠٠، المسودة ص٢١٣، الإحكام للآمدي ٣/١٨٤، شرح الكوكب المنير ٣/٥٨٣، شرح تنقيح الفصول ص٣١٧.

٣) القائل بذلك هم الحنفية، انظر: أصول السرخسي ٢/٨٢، فواتح الرحموت ٢/٩٢، كشف الأسرار للبخاري ٣/٣٦١.

٤) القائل بذلك هم الجمهور من المالكية والشافعية والحنابلة، انظر: إحكام الفصول ص٣٤٤، شرح تنقيح الفصول ص٣١٧، المستصفى ٢/٧١، الإحكام للآمدي ٣/١٨٥، العدة ٣/٨١٤، التمهيد ٢/٣٩٨، مجموع فتاوى ابن تيمية ٦/٤٠٧.

المطلب الأول
زيادة القطعي على النص القطعي والنص الظني

مسألة زيادة القطعي على النص القطعي من المسائل التي لا ينبغي أن يجري فيها خلاف بين العلماء على أنها جائزة، لأن الزيادة إما أن تكون نسخاً أو تخصيصاً أو تقييداً، وجميع هذه الأمور جائز وقوعها بين دليلين قطعيين.

فعلى مذهب الجمهور القائلين بأن الزيادة بيان لا شك في جواز زيادة القطعي على النص القطعي، قال أبو يعلى: «إذا جاز التخصيص فلأن تجوز الزيادة أولى»[1].

وأيضاً مذهب الحنفية يجيز زيادة القطعي على النص القطعي، لأن الزيادة نسخ عندهم، والقطعي يجوز أن ينسخ القطعي، قال الجصاص: «لا يجوز أن يلحق بالآية فيما كان هذا وصفه إلاّ ماورد من طريق التواتر واستعمله الناس معها»[2]، وقال عن أئمة الحنفية: «إنما أثبتوا هذه الزيادة بحرف عبدالله (يعني: قراءة فصيام ثلاثة أيام متتابعات - في خصال كفارة اليمين) لاستفاضته وشهرته عندهم في ذلك العصر»[3].

وإذا جازت زيادة القطعي على نصٍ قطعي، فمن باب أولى أن تجوز زيادة القطعي على نص ظني.

---

١) العدة ٨١٧/٣.

٢) الفصول ٢٤١/١.

٣) الفصول ١٩٩/١.

المطلب الثاني
زيادة الظني على النص القطعي

من المشتهر أن علماء الحنفية يمنعون من زيادة الظني على النص القطعي؛ كما قال الجصاص: «إن من أصلنا أنه لا يجوز أن يلحق بحكم الآية من الزيادة إلاّ بما يجوز بمثله النسخ»[1].

كما أن من المشتهر أن الجمهور يرون جواز زيادة الظني على النص القطعي، قال أبو يعلى: «ويدل على جواز الزيادة بالقياس وبخبر الواحد، فنقول: كل ماجاز تخصيص الحكم به جاز الزيادة به فيه؛ أصله القرآن والخبر المتواتر»[2].

وقد أشار الزركشي لهذا الخلاف فقال عن مسألة الزيادة على النص: «اعلم أن فائدة هذه المسألة أن ماثبت أنه من باب النسخ وكان مقطوعاً به؛ فلا ينسخ إلاّ بقاطع كالتغريب فإن أبا حنيفة لما كان عنده نسخاً نفاه، لأنه نسخ للقرآن بخبر الواحد؛ ولما لم يكن عند الجمهور نسخاً قبلوه، إذ لا معارضة»[3].

وفي ظني أن منشأ الخلاف هنا هو أن الجمهور يرون أن دلالة النص المزيد عليه على نفي الزيادة دلالة ظنية، ومن ثم جازت الزيادة عليه بدليل ظني لأنه -وإن كان قطعي الثبوت- إلاّ أنه ظني الدلالة على نفي الزيادة فهو

---

1) الفصول ١/١٩٥، وانظر منه: ١/٢٤١ و ٢/٣١٣ - ٣١٥، وانظر أيضاً: بذل النظر ص٣٥٩.

2) العدة ٣/٨١٦، وانظر: اعلام الموقعين ٢/٢٩٠.

3) البحر المحيط ٤/١٤٧.

من باب زيادة الظني على نص الظني، بينما يرى الحنفية أن دلالة النص على نفي الزيادة قطعية، انطلاقاً من إفادة العام والمطلق للقطع[1]، والظني لا يزيد على النص القطعي، ومن ثم فخلافهم لم يتوارد حقيقة على زيادة الظني على النص القطعي.

---

١) انظر: ص ٣٢٩ و ٣٤٥ من هذا البحث.

المطلب الثالث

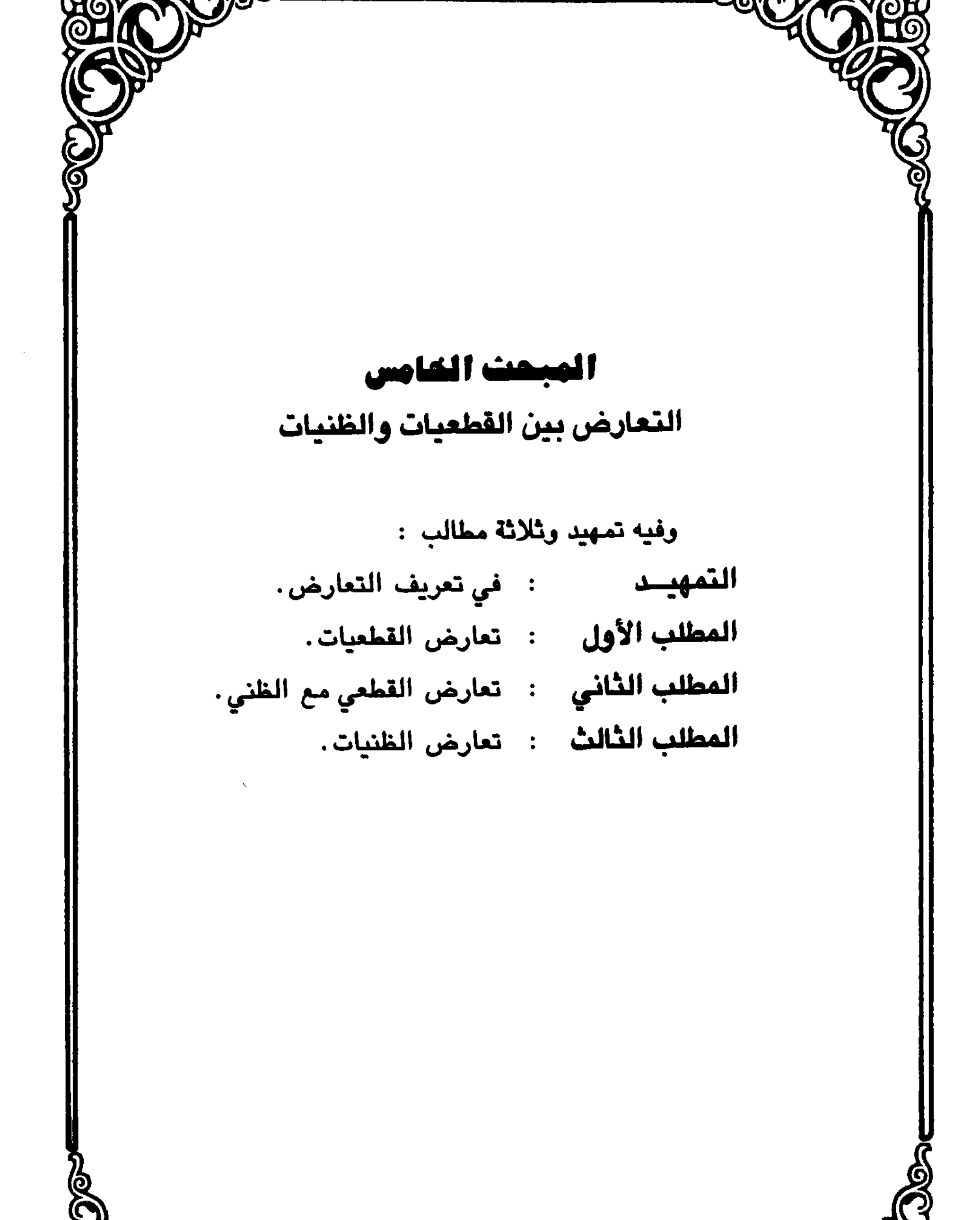
زيادة الظني على النص الظني

لما كان الظني مساوياً للظني جاز أن يأتي الدليل الظني بزيادة على النص الظني، لأن الزيادة على النص دائرة بين كونها نسخاً أو بياناً، وعلى كلا التقديرين فالزيادة جائزة، لأنه إن كانت الزيادة بياناً، فإن الظني يصلح لبيان الظني، وإن كانت الزيادة نسخاً فإن الظني يجوز أن ينسخ الظني.

وهذا على مذهب الجمهور واضح، وكذلك هو واضح على مذهب الحنفية، وقد صرح الجصاص -وهو من علماء الحنفية- بجوازه؛ فقال: «وأما إذا كان ثبوت النص من جهة أخبار الآحاد، فإنه جائز إلحاق الزيادة به بخبر الواحد؛ على الوجه الذي يجوز نسخه به»[1].

---

١) الفصول ٣١٦/٢، وخبر الواحد عنده إنما يفيد الظن.



المبحث الخامس

التعارض بين القطعيات والظنيات

وفيه تمهيد وثلاثة مطالب :

التمهيـد : في تعريف التعارض.

المطلب الأول : تعارض القطعيات.

المطلب الثاني : تعارض القطعي مع الظني.

المطلب الثالث : تعارض الظنيات.

التمهيـد
في تعريـف التعـارض

يقال في اللغة: عرضت له الشيء، أي أظهرته له، واعترض الشيء: صار عارضاً كالخشبة المعترضة في النهر، يقال: اعترض الشيء دون الشيء، أي حال دونه[1].

وقد عُرِّف التعارض في الاصطلاح بتعريفات كثيرة أصحها وأشهرها: أن التعارض هو: تقابل الدليلين على سبيل الممانعة[2].

---

1) الصحاح (عرض) ١٠٨٤/٣، وانظر: لسان العرب (عرض) ١٦٨/٧.

2) البحر المحيط ١٠٩/٦، إرشاد الفحول ص٢٧٣، شرح الكوكب المنير ٦٠٥/٤.
وانظر تعريفات أخرى للتعارض اصطلاحاً في: أصول السرخسي ١٢/٢، تيسير التحرير ١٣٦/٣، التقرير والتحبير ٣٢٢/٣، فواتح الرحموت ١٨٩/٢، التعارض والترجيح للبرزنجي ١٨/١.

المطلب الأول
التعارض بين القطعيات

صرح كثير من العلماء بأن التعارض لا يقع في نفس الأمر بين القطعيات. فهذا السرخسي -من علماء الحنفية- يقول: « اعلم بأن الحجج الشرعية من الكتاب والسنة لايقع بينهما التعارض والتناقض وضعاً، لأن ذلك من أمارات العجز، والله يتعالى عن أن يوصف به»[1].

وهذا أبو الحسين البصري -وهو من المعتزلة- يقول: «لايصح الترجيح بين الأدلة لأنها لا تتعارض، لأن تعارضها موقوف على تنافي مدلولاتها، وفي تعارضها ثبوت مدلولاتها على تنافيها»[2].

وهذا الجويني -من علماء الشافعية- يقول: «ماطلب فيه العلم استحال فيه التعارض» [3].

وابن قدامة -من علماء الحنابلة- يقول: «لا يتصور التعارض في القواطع إلا أن يكون احدهما منسوخاً»[4].

والقرافي -من علماء المالكية- يقول: «يمتنع الترجيح في العقليات، لتعذر التفاوت بين القطعيين»[5].

وحكى ابن تيمية الاتفاق على ذلك فقال: « اتفقوا على أنه لا يجوز تعادل

---

١) أصول السرخسي ١٢/٢، وانظر: كشف الأسرار للبخاري ١٥٨/٣ و ١٣٢/٤، وكشف الأسرار للنسفي ٨٦/٢، وشرح المغني ٨٨٨/٣.

٢) المعتمد ٢٩٩/٢، وانظر: شرح العمد ٥٦/٢.

٣) الكافية ص٤٤٩، وانظر: الإحكام للآمدي ٢٤٢/٣، والمنهاج للبيضاوي ص١٧١، وشرح المنهاج ٧٨٢/٢، وبيان المختصر ٣٧٣/٣، والفائق ٢١٤/٤ و ٢/٦، والإبهاج ٢١٠/٣.

٤) روضة الناظر ١٠٢٨/٣، وانظر: شرح مختصر الروضة ٦٨٢/٣، والمسودة ص٤٤٨، وشرح الكوكب المنير ٦٠٧/٤.

٥) شرح تنقيح الفصول ص ٤٢٠، وانظر: تقريب الوصول ص١٦٣.

الأدلة القطعية لوجوب وجود مدلولاتها، وهو محال»[1].

ولكن هل يمكن وجود التعارض بين الدليلين القطعيين في نفس المجتهد، وإن لم يكونا في الواقع متعارضين؟

صرح كثير من العلماء بأن الدليلين القطعيين قد يتعارضان في عين المجتهد.

قال أبو الحسين البصري: «اعلم أن الخبرين المتعارضين؛ إما أن يكونا معلومين... »[2].

وقال السرخسي: «وإنما يقع التعارض (يعني: بين القطعيين) لجهلنا بالتاريخ، فإنه يتعذر علينا التمييز بين الناسخ والمنسوخ، ألا ترى أنه عند العلم بالتاريخ لا تقع المعارضة بوجه»[3].

وقال الجويني: «ماطلب فيه العلم استحال فيه التعارض، حتى إذا حصل التعارض علم أن الدليل غيرهما»[4].

وقال ابن جزي: «لايخلو أن يكون الدليلان المتعارضان قطعيين»[5].

لكن قد يظن وجود من يخالف في ذلك، إذ قد يفهم من مذهب من يرى منع الترجيح بين القطعيين أن التعارض بينهما لا يقع في نفس المجتهد.

وهذا الفهم عندي فهم خاطئ، لأن القول بامتناع الترجيح بينهما ليس

---

1) المسودة ص٤٤٨، إلاّ أنه قال بعد ذلك: «وذهب قوم إلى جوازه في القطعيات، ذكره يوسف ابن الجوزي»، وابن الجوزي إنما ذكر الخلاف في جواز الترجيح في القطعيات، لا في جواز التعادل، انظر: الإيضاح ص٣٠٤، وممن حكى الاتفاق الزركشي في البحر المحيط ١١٣/٦، والشوكاني في إرشاد الفحول ص٢٧٤.

2) المعتمد ١٧٦/٢، وانظر منه ٤٢١/١.

3) أصول السرخسي ١٢/٢، وانظر: كشف الأسرار للنسفي ٨٩/٢، وميزان الأصول ص٦٨٨.

4) الكافية ص٤٤٩، وانظر: الفائق ٢٥/٦، والإبهاج ٢١٠/٣، نهاية الوصول ق٢ ص١١١٣.

5) تقريب الوصول ص١٦٣.

منطلقاً من القول بعدم وقوع التعارض بينهما في نفس المجتهد، ولكنه مبني على القول بأن القطع مرتبة واحدة فلا يتصور فيه ترجيح، كما قال الجويني: «فأما رتبة العلم فلا يترجح فيها مطلوب على مطلوب فإن العلوم لا تفاوت فيها» (١).

---

١) البرهان ١٢٤٥/٢، وانظر: المستصفى ١٦١/٤، وشرح تنقيح الفصول ص٤٢٠، ميزان الأصول ص٦٨٨، و٧٣٠، وكشف الأسرار للبخاري ١٣٢/٤.

المطلب الثاني

تعارض القطعي مع الظني

لا يتصور أن يعارض ظني قطعياً، لأن الظن لا يبقى كذلك عندما يعارضه القطعي، قال الغزالي: «الظن ينمحي في مقابلة القاطع، فلا يبقى معه»[1].

وقال ابن قدامة: «لا يتصور أن يتعارض علم وظن، لأن ما علم كيف يظن خلافه؟ وظن خلافه شك؛ فكيف يشك فيما يعلم؟»[2].

وقال الآمدي: «الظني لا يعارض القطعي»[3].

وقال الأصفهاني: «ولا تعارض أيضاً بين قطعي وظني، لانتفاء الظن بأحد الطرفين عند القطع بالطرف الآخر»[4].

وقال صفي الدين الهندي: «الظني لا يعارض القطعي»[5].

وقال ابن النجار: «ومثل القطعيين في عدم التعارض: قطعي وظني، لأنه لا تعادل بينهما؛ ولا تعارض، لانتفاء الظن؛ لأنه يستحيل وجود ظن في مقابلة يقين»[6].

وقال البخاري: «ولا في معلوم ومظنون، لاستحالة بقاء الظن في مقابلة العلم»[7].

ولكن يشكل على ماتقدم أن بعض العلماء ذكر من أقسام المتعارضات: أن يتعارض قطعي وظني.

قال أبو الحسين البصري: «وإن كان أحدهما معلوماً، والآخر مظنوناً

---

١) المستصفى ١٨٢/٤، وانظر منه: ١٦٣/٤.

٢) روضة الناظر ١٠٢٨/٣.

٣) الإحكام للآمدي ٢٤٢/٣.

٤) شرح المنهاج ٧٨٩/٢، وانظر: بيان المختصر ٣٧٣/٣.

٥) الفائق ٢١٤/٤، وانظر: نهاية الوصول ق٢ ص٢٢٣.

٦) شرح الكوكب المنير ٦٠٨/٤.

٧) كشف الأسرار ١٣٣/٤.

جاز ترجيح المعلوم منهما عند التعارض»[1].

وقال الباجي: «وجب تقديم المعلوم على المظنون»[2].

وهؤلاء وإن عبروا بالظني هنا فمرادهم ما يفيد الظن بتقدير عدم معارضة القطع له، وليس مرادهم أنه يفيد الظن مع معارضة القطع له، لأن اجتماع القطع بشيء مع ظن خلافه مستحيل عقلاً.

---

1) المعتمد ٤٢٠/١، وانظر منه: ١٧٧/٢.

2) المنهاج ص١٢٠.

وانظر: شرح اللمع ٩٥٠/٢ و ٩٥١، الفقيه والمتفقه ٢١٥/١، تقريب الوصول ص١٦٣.

المطلب الثالث

تعـــارض الظنيـــات

مسألة تعارض الظنيات تبحث من جانبين، جانب تعارضها في نفس المجتهد، وجانب تعارضهما في حقيقة الأمر.

فأما من جهة تعارض الظنيات في نفس المجتهد فهو متفق عليه.

قال الرازي: «لانزاع في وقوع التعادل بحسب أذهاننا»[١].

وقال الإسنوي: «الأمارتان - أي الدليلان الظنيان- يجوز تعارضهما في نفس المجتهد بالاتفاق»[٢].

وقال: «أما التعادل بين الأمارتين أي الدليلين الظنيين فاتفقوا على جوازه بالنسبة إلى نفس المجتهد»[٣].

وقال البدخشي[٤]: «تعادل الأمارتين - أي تساويهما - وهو بالنسبة إلى المجتهد جائز اتفاقاً»[٥].

○ وأما مسألة تعارض الظنيات في نفس الأمر بحيث لا يكون أحدهما أرجح من الآخر، فهي مسألة وقع الخلاف فيها على قولين:

---

١) المحصول ٤٣٦/٢.

٢) التمهيد ص٥٠٥.

٣) نهاية السول ٤٣٣/٤ - ٤٣٤.

٤) محمد بن الحسن البدخشي: أصولي منطقي، توفي سنة ٩٢٢هـ.

من مؤلفاته: «مناهج العقول في شرح منهاج الأصول»، و «حاشية على شرح إلياس الرومي للشمسية» في المنطق.

انظر : (كشف الظنون ١٠٦٣/٢، معجم المؤلفين ٩٩/٩، أول كتابه مناهج العقول).

٥) شرح البدخشي ٢٠٤/٣.

وانظر: الإبهاج ١٩٩/٣، شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع ٤٠١/٢، الموافقات ٢٩٤/٤.

❑ القول الأول :

أن الظنيات تتعارض في نفس الأمر.

قال الغزالي: « المسائل المظنونة يتعارض فيها الظن »[1].

وقال الرازي: «تعادل الأمارتين إما أن يقع في حكمين متناقضين والفعل واحد . . . فهو جائز في الجملة، ولكنه غير واقع في الشرع »[2].

وقال الآمدي: « اختلفوا في تعادل الأمارات الظنية. . . وذهب القاضي أبو بكر والجبائي[3] وابنه وأكثر الفقهاء إلى جوازه وهو المختار »[4].

وقال الأصفهاني: « التعارض إنما يقع بين الظنيين »[5].

واستدلوا على ذلك بما يأتي :

١ - أن الحادثة قد تأخذ شبهاً من أصلين، فيكون شبهها بكل واحد منهما كشبهها بالآخر، من غير أن يكون لأحد الشبهين مزية، فدل ذلك على جواز تعارض الظنيين.

وأجيب بعدم تسليم ذلك، بل لابد من ضرب ترجيح يقترن بأحدهما[6].

---

١) المنخول ص٤٢٧، وانظر: المستصفى ١٦٢/٤.

٢) المحصول ٤٣٤/٢.

٣) أبو علي محمد بن عبدالوهاب الجبائي البصري: متكلم معتزلي أصولي. توفي سنة ٣٠٣هـ بالبصرة.

من مؤلفاته: «الأصول»، و «الاجتهاد» و «التفسير الكبير».

انظر: (المنتظم ١٣٧/٦، سير أعلام النبلاء ١٨٣/١٤، البداية والنهاية ١٢٥/١١، لسان الميزان ٢٧١/٥).

٤) الإحكام ٢٠٣/٤.

٥) بيان المختصر ٣٧٤/٣، شرح المنهاج ٧٨٨/٢.

ونسبه الشيرازي في التبصرة ص٥١٠ إلى الجبائي وابنه، ونسبه الرازي في المحصول ٤٣٤/٢ إليهما وإلى الباقلاني كما نسبه للأكثر، ونسبه للجمهور ابن الحاجب انظر: بيان المختصر ٣٢١/٣، وانظر: التمهيد للإسنوي ص٥٠٥.

٦) التبصرة ص٥١٠.

٢ - أن تعارض الظنيين بلا مرجح جائز عقلاً، ولا مانع منه شرعاً[١].

❑ القول الثاني :

أن الدليلين الشرعيين الظنيين لا يمكن تعارضهما .

قال الشيرازي: «لا يجوز أن يتكافأ دليلان في الحادثة، بل لا بد أن يكون لأحدهما مزية على الآخر وترجيح»[٢].

وقال ابن تيمية: « اتفقوا على أنه لا يجوز تعادل الأدلة القطعية لوجوب وجود مدلولاتها وهو محال، وكذلك الأدلة الظنية عندنا »[٣].

وقال أبو الحسين البصري: «وجعل الله لنا طريقاً إلى أن الأمارة أقوى الأمارات بما نصبه من وجوه الترجيح»[٤].

وقال ابن السبكي: «يمتنع تعادل القاطعين، وكذا الأمارتين في نفس الأمر على الصحيح»[٥].

وقال ابن عبدالشكور: « التعارض وهو تدافع الحجتين، ولا يكون في نفس الأمر، وإلا لزم التناقض، قطعاً أو ظناً، بل يتصور ظاهراً »[٦].

وهذا القول نسب إلى طوائف من أهل العلم من جميع المذاهب[٧].

---

١) المحصول ٢/٤٣٥، الإحكام للآمدي ٤/٢٠٣.

٢) التبصرة ص٥١٠، وانظر: اللمع ص٧٤، وشرح اللمع ٢/١٠٧١.

٣) المسودة ص٤٤٨.

٤) المعتمد ٢/٣٩٤.

٥) جمع الجوامع ٢/٤٠٠.

٦) مسلم الثبوت بشرحه فواتح الرحموت ٢/١٨٩.

٧) فهذا القول منسوب إلى الإمام أحمد، انظر: المسودة ص٤٤٨، شرح الكوكب المنير ٤/٦٠٨، الإحكام للآمدي ٤/٢٠٣، بيان المختصر ٣/٣٢١، الإبهاج ٣/١٩٩، ونسبه في شرح الكوكب المنير ٤/٦٠٨ للحنابلة.
ونسب لبعض الشافعية في: الابهاج ٣/١٩٩، سلاسل الذهب ص٤٣٢، المسودة ص٤٤٨، شرح تنقيح الفصول ص٦٠٨، سلم الوصول ٤/٤٣٥.
ونسب للكرخي من الحنفية في المحصول ٢/٤٣٤، الإحكام للآمدي ٤/٢٠٣،

وقد تنبه بعض العلماء إلى مدرك المسألة، فقال: إنها مبنية على مسألة تعدد الحق في الظنيات، فمن رأى أن الحق في الظنيات في أحد الأقوال، منع من تعارض الظنيات في نفس الأمر، وعند القول بأن الحق متعدد في الظنيات يمكن القول بأن تعارض الظنيات جائز.

قال الشيرازي: «المسألة مبنية على أن الحق في قول المجتهدين في واحد»[1].

وقال البزدوي: «وأما تعارض القياسين فلم يقع من قبل الجهل من كل وجه، لأن ذلك وضع الشرع في حق العمل، فأما في الحقيقة فلا، من قبل أن الحق في المجتهد واحد»[2].

وقال ابن السبكي: «كلام الغزالي يدل على أن من قال: المصيب واحد، لم يجوز تعادل الأمارتين، وأن الخلاف بين المصوبة»[3].

وقد تقدم لنا أن الحق لا يتعدد في المسائل الظنية[4]، وبالتالي فإن الظنيات لا تتعارض في نفس الأمر.

والذين قالوا بإمكان تعارض الظنيات في نفس الأمر إنما استدلوا بعدم الدليل على نفي التعارض، وهذا منقوض بالأدلة التي يذكرها أصحاب القول الآخر، ومن أهمها مايأتي:

المسودة ص٤٤٨، بيان المختصر ٣/٣٢١، الإبهاج ٣/١٩٩، الوصول ٢/٣٥١، شرح تنقيح الفصول ص٤١٧، نهاية السول ٤/٤٣٥، شرح الكوكب المنير ٤/٦٠٨.

ونسب لجميع الحنفية في سلم الوصول ٤/٤٣٥، أبو الحسن الكرخي وآراؤه الأصولية ص ٨٤١ - ٨٤٨.

واختاره القاءآني في شرح المغني ق١ ص٨٨٨، والنسفي في كشف الأسرار ٢/٨٦، والجويني في البرهان ٢/١١٨٣، والشاطبي في الموافقات ٤/١١٨ - ١٣١.

وانظر: إرشاد الفحول ص٢٧٥، التعارض والترجيح للبرزنجي ١/٤٠.

١) التبصرة ص٥١٠، وانظر: شرح اللمع ٢/١٠٧١.

٢) أصول البزدوي بشرحه كشف الأسرار ٣/١٦٧ - ١٦٨.

٣) الإبهاج ٣/١٩٩، وانظر: سلاسل الذهب ص٤٣٢، إرشاد الفحول ص٢٧٥.

٤) انظر ص ٥٥٧ من هذا البحث.

١ - قول الله تعالى : ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافاً كَثِيراً﴾[١].

وجه الاستدلال: أن الله نفى أن يكون فيما ينسب له أو لشرعه اختلاف، فأدلة الشرع القطعية والظنية لا اختلاف فيها في حقيقة الأمر.

٢ - قوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾[٢].

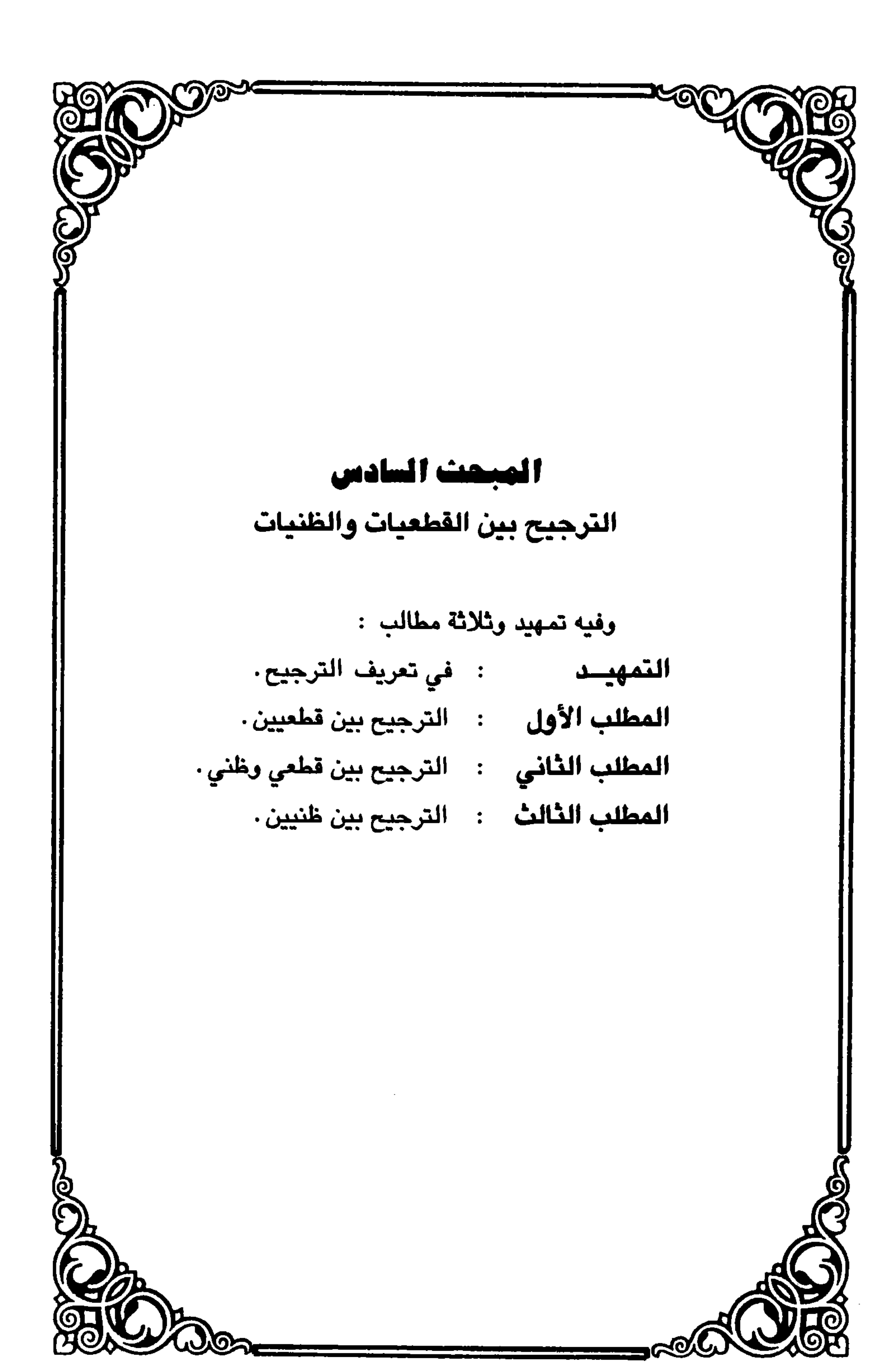
وجه الاستدلال: أننا عند الرجوع للشريعة ينتفي عنا الاختلاف والتنازع، ولو كان في أدلة الشريعة الظنية تعارض في نفس الأمر، لم ينتف النزاع[٣].

---

١) سورة النساء آية رقم ٨٢.

٢) سورة النساء آية رقم ٥٩.

٣) انظر: الموافقات ٤/١١٨ - ١٢٠، التعارض والترجيح ١/٤٨.



المبحث السادس

الترجيح بين القطعيات والظنيات

وفيه تمهيد وثلاثة مطالب :

التمهيـد : في تعريف الترجيح.

المطلب الأول : الترجيح بين قطعيين.

المطلب الثاني : الترجيح بين قطعي وظني.

المطلب الثالث : الترجيح بين ظنيين.

التمهيد

في تعريف الترجيح

في لسان العرب: «أرجح الميزان أي أثقله حتى مال، وأرجحت لفلان ورجّحت ترجيحاً إذا أعطيته راجحاً»[1].

فالترجيح : هو إثبات الفضل في أحد جانبي المتقابلين[2].

وللعلماء في تعريف الترجيح اصطلاحاً منهجان :

- المنهج الأول : تعريف الترجيح باعتباره من أفعال المجتهد المرجح، ومن ذلك تعريف الترجيح بأنه: تقوية أحد الطريقين على الآخر[3].
- المنهج الثاني : تعريف الترجيح باعتباره أمراً ثابتاً في نفس الأمر، سواء وجد المجتهد المرجح أو لم يوجد، ومن ذلك تعريف الترجيح بأنه: اقتران الأمارة بما تقوى به على معارضها[4].

فهذا تعريف للرجحان وليس للترجيح[5].

والذي يظهر لي ترجيح المنهج الأول لأن المراد تعريف الترجيح لا الرجحان.

---

١) لسان العرب (رجح) ٢/٤٤٥، وانظر: معجم مقاييس اللغة (رجح) ٢/٤٨٩.

٢) إرشاد الفحول ص٢٧٣، وانظر: أصول السرخسي ٢/٢٤٩.

٣) المحصول ٢/٤٤٣.

٤) بيان المختصر ٣/٣٧١، وانظر: فواتح الرحموت ٢/٢٠٤.

٥) تيسير التحرير ٣/١٥٣. وانظر: التعارض والترجيح للبرزنجي ١/٧٨ - ٧٩

المطلب الأول

الترجيـــح بين قطعييـــن

سبق أن تقرر أن الدليلين القطعيين لا يمكن تعارضهما في نفس الأمر، لكن قد يتعارضان في نفس المجتهد، فإذا تعارضا في نفسه فهل يصح له الترجيح بينهما؟ أختلف العلماء في ذلك على قولين:

❑ **القول الأول:**

أنه لا يجوز الترجيح بين الدليلين القطعيين.

قال أبو الحسين البصري: «لايصح الترجيح بين الأدلة؛ لأنها لا تتعارض»[1].

وقال الشيرازي: «الترجيح لا يقع بين دليلين موجبين للعلم»[2].

وقال الخطيب البغدادي: «اعلم أن الترجيح لا يقع بين دليلين موجبين للعلم»[3].

وقال السمرقندي: «وأما محل الترجيح... فهو موضع الظن وعلم غالب الرأي، دون موضع العلم قطعاً»[4].

وقال ابن جزي: «الترجيح... إنما يتأتى في المظنونات، وأما القطعيات فلا يتأتى فيها»[5].

وقال الطوفي: «مورد الترجيح إنما هو الأدلة الظنية من الألفاظ المسموعة، والمعاني المعقولة، فلا مدخل له في المذاهب من غير تمسك

---

1) المعتمد ٢/٣٠٠، وانظر منه: ١/٤١٩ و ٤٢٠، و ٢/١٧٧.

2) شرح اللمع ٢/٩٥٠.

3) الفقيه والمتفقه ١/٢١٥.

4) ميزان الأصول ص٧٣٠، وانظر منه: ص٦٨٨.

5) تقريب الوصول ص١٦٣.

بدليل... ولا في القطعيات، إذ لا غاية وراء اليقين»[1].

واستدلوا على ذلك بأدلة أهمها ما يأتي:

○ الدليل الأول:

أن الترجيح بين الدليلين القطعيين فرع لتعارضهما، والقاطعان لا يتعارضان، فكيف يرجح بينهما؟[2]

ويمكن أن يجاب بأن التعارض بين القطعيين وإن لم يكن واقعاً في نفس الأمر، إلا أنه واقع في نفس المجتهد، فصح له حينئذٍ أن يرجح بينهما.

○ الدليل الثاني:

أن القطع مرتبة واحدة، لا يتصور فيها زيادة و لا نقصان، فالقطعيات متساوية في الرتبة؛ ولا يصح الترجيح بين المتساويات[3].

وهذا الدليل مبني على رأي أصحاب هذا القول بأن القطع مرتبة واحدة، وقد سبق بحث هذه المسألة، وترجح لي فيها أن القطع على مراتب متفاوتة، وليس مرتبة واحدة فقط[4].

---

1) شرح مختصر الروضة ٦٧٩/٣.
وممن اختار هذا القول: الجويني في البرهان ١٢٤٥/٢، والكافية ص٤٤٩، والغزالي في المنخول ص٤٢٧، والمستصفى ١٦١/٤، والقرافي في شرح تنقيح الفصول ص٤٢٠، والبخاري في كشف الأسرار ١٣٢/٤، والأصفهاني في شرح المنهاج ٧٨٨/٢، وصفي الدين الهندي في الفائق ٢٥/٦، ونهاية الوصول ق٢ ص١١١٣ ص١١٧٧، وابن السبكي في الإبهاج ٢١٠/٣، وأبو محمد ابن الجوزي في الإيضاح ص٣٠٤.

2) المعتمد ٢٩٩/٢، نهاية الوصول ق٢ ص١١١٣، شرح الكوكب المنير ٦٠٧/٤.

3) شرح اللمع ٩٥٠/٢، الفقيه والمتفقه ٢١٥/١، اللمع ص٦٦، البرهان ١٢٤٥/٢، المستصفى ١٦١/٤، ميزان الأصول ص٦٨٨، وص٧٣٠، نهاية الوصول ق٢ ص١١١٣.

4) انظر: ص ٣٦ من هذا الكتاب.

○ الدليل الثالث :

أن القطعيات واضحة، وما كان واضحاً فإنه لا يُستوضح[1].

ويمكن أن يجاب بأن بعض الظنيات واضحة ومع ذلك جرى الترجيح فيها، فكون الشيء واضحاً لا يمنع من جريان الترجيح فيه.

❑ القول الثاني :

أن الترجيح يجوز بين القطعيين.

ويظهر لي أن هذا هو مذهب الحنفية.

قال النسفي: «التفاوت الذي بينا بين هذه الأسامي إنما يظهر أثره عند التعارض ليترجح الأقوى على الأدنى، ويصير الأدنى متروكاً بالأعلى فالنص يترجح على الظاهر، والمفسر عليهما، والمحكم على الكل، أما الكل فيوجب ثبوت ما انتظمه يقيناً، حتى صح إثبات الحدود والكفارات بالظاهر، كما صح بغيره»[2].

وقال الزركشي: «وهذا وإن اطبقوا عليه، لكن سبق أن التعادل بين القطعيين ممكن في الأذهان، فهلا قيل يتطرق الترجيح إليه؛ بناء على هذا التعارض، كما في الأمارات»[3].

ويظهر من كلام النسفي أن أصحاب هذا القول يستدلون بأن القطعي على مراتب، فإذا تعارضت في نفس المجتهد عمل بالأقوى منها.

ومن هنا فإن الخلاف في هذه المسألة مبني على الخلاف في مسألة مراتب القطع، فمن قال: القطع مرتبة واحدة، لم يجز الترجيح بين القطعيات؛ ومن قال: هو على مراتب متفاوتة، أجاز الترجيح بينها[4].

---

1) المنخول ص٤٢٧.

2) كشف الأسرار للنسفي ٢١١/١، وانظر: كشف الأسرار للبخاري ١٢٧/١، وأصول السرخسي ١٦٥/١، وشرح نور الأنوار ٢١١/١.

3) البحر المحيط ١٣٢/٦، وانظر: نهاية الوصول ق٢ ص١١١٣، والإبهاج ٢١٠/٣.

4) البحر المحيط ١١٣/٦.

المطلب الثاني
الترجيح بين قطعي وظني

سبق أن تقرر عدم إمكان معارضة الظن للقطع، وينبني على ذلك عدم الحاجة للترجيح بين القطع والظن لاستحالة تقابلهما.

وقد صرح بعض العلماء بانتفاء الترجيح عندما يوجد قطعي في أحد الجانبين.

قال الغزالي: «لا مجال للترجيح في القطعيات»(١).

وقال الجويني: «الترجيح لا يدخل فيما يوجب العلم والقطع»(٢).

وقال البخاري: «إذا تعارض نصان قاطعان فلا سبيل إلى الترجيح... و لا في معلوم ومظنون لاستحالة بقاء الظن في مقابلة العلم»(٣).

وقال ابن السبكي: «الترجيح مختص بالدلائل الظنية، ولا جريان له في الدلائل اليقينية»(٤).

وقال صفي الدين الهندي: «لا يتطرق الترجيح إلى الأدلة القاطعة»(٥).

وماوجد من نصوص العلماء يجيز فيه ترجيح القطعي على الظني مثل قول أبي الحسين البصري: «إن كانا أحدهما معلوماً والآخر مظنوناً جاز ترجيح المعلوم منهما عند التعارض» (٦)، وقول الباجي: «وجب تقديم المعلوم على المظنون»(٧).

فليس المراد الترجيح بمعناه الاصطلاحي، وإنما المراد تقديم

---

١) المنخول ص٤٢٧.

٢) الكافية ص ٤٤٩، وانظر: المنتخب ٥٧٧/٢.

٣) كشف الأسرار ١٣٢/٤ - ١٣٣.

٤) الإبهاج ٢١٠/٣.

٥) نهاية الوصول ق٢ ص١١١٣.

٦) المعتمد ٤٢٠/١، وانظر: الورقات ص١٤.

٧) المنهاج ص١٢٠، وانظر: نفائس الأصول ق٢ ص٦٥٥، الموافقات ١٦/٣، و ٢٦١/٣.

المقطوع، ومن هنا قال الشيرازي: «وكذلك لا يجوز (يعني الترجيح) بين دليلين أحدهما يوجب العلم، والآخر يوجب الظن، لأن الموجب للظن لا يعارض الموجب للعلم[1]، ولو رجح فالاشتغال بالترجيح لا فائدة فيه»[2].

وقال القاءاني: «لكان ذلك ترجيح الظني على القطعي، وذا لايجوز إجماعاً»[3].

ومرادهم بالظني هنا، ما يفيد الظن بتقدير عدم ورود القطعي معارضاً له، وإلاّ فبعد معارضة القطعي لا يبقى الظن، لاستحالة اجتماع القطع بشيء مع ظن خلافه.

---

١) في المطبوع: للعمل.

٢) شرح اللمع ٢/٩٥٠، وانظر: الفقيه والمتفقه للخطيب ١/٢٥١، واللمع ص٦٦.

٣) شرح المغني ٢/٤٥٥.

المطلب الثالث

الترجيح في الظنيات

ذهب أكثر العلماء إلى جواز الترجيح في الظنيات(1)، ونسب الخلاف في ذلك إلى القاضي أبي بكر الباقلاني فقد حكي عنه منع الترجيح في الظنيات (2)، وهذه النسبة غير صحيحة، بل رأيه في هذه المسألة موافق لرأي الجمهور(3)، وسبب نسبة هذا القول إليه أن القاضي حكى عن البصري الخلاف في هذه المسألة(4)، فظن بعضهم أن القاضي الباقلاني هو المخالف.

ويمكن أن يكون سبب النسبة إليه قوله إن الظنون على مرتبة واحدة(5).

---

1) المسودة ص٣٠٩، المحصول ٤٤٤/٢، الإيضاح لأبي محمد بن الجوزي ص٣٠٣، شرح تنقيح الفصول ص٤٢٠، شرح المنهاج ٧٨٧/٢، البحر المحيط ١٣٠/٦، إرشاد الفحول ص٢٧٣، شرح الكوكب المنير ٦١٩/٤، التحصيل ٢٥٧/٢، المنتخب ٥٧٥/٢، الفائق ٢٢/٦.

وانظر هذا القول في: العدة ١٠١٩/٣، المستصفى ١٦١/٤ و ١٦٤، الفصول للجصاص ١٦٤/٣، كشف الأسرار للبخاري ١٣١/٤، أصول السرخسي ٢٥٣/٢، إحكام الفصول ص٦٤٥، اللمع ص٦٦، ميزان الأصول ص٦٨٨ و ٧٣٠، تقريب الوصول ص١٦٣، بدائع الفوائد ٣٣/٤.

2) شرح مختصر الروضة ٦٧٩/٣، سلم الوصول ٤٤٦/٤، الوصول ٣٣٢/٢، شرح الكوكب المنير ٦١٩/٤، جمع الجوامع ٤٠٤/٢، الفائق ٢٢/٦.

3) في تلخيص كتابه التقريب والإرشاد ق١٢٩، و ق١٩٤ تقرير القول بالترجيح بين الظنيات، وذكر الجويني في البرهان ١١٤٢/٢، أن القاضي يحكي عن غيره القول بمنع الترجيح، والجويني من أقرب تلاميذه إليه.

قال الطوفي في شرح مختصر الروضة ٦٨٢/٣: «وأحسب أن هذا قول قال به الباقلاني ثم تركه، إذ لا يظن بمثله الإصرار على مثل هذا القول مع ظهور ضعفه».

4) البرهان ١١٤٢/٢.

5) المنخول ص ٣٣٤، وانظر: ص ٨٩ من هذا البحث.

وقد ظن الغزالي أن البصري الذي حُكي عنه في هذه المسألة هو أبو الحسين[1]، وهذا يخالف ماصرح به أبو الحسين البصري في المعتمد[2].

وقد نسب جماعة من أهل العلم[3] هذا القول إلى أبي عبدالله البصري [4]، وقد شكك في هذه النسبة آخرون، قال الجويني: «وحكى القاضي عن الملقب بالبصري وهو جعل أنه أنكر القول بالترجيح، ولم أر ذلك في شيء من مصنفاته مع بحثي عنها»[5].

وهذا هو الذي جعل ابن تيمية يقول: «واختلف النقل فيه عن البصري»[6].

وقال الزركشي: «ولعل القاضي ألزمه إنكار الراجح إلزاماً، على مذهبه في إنكار الترجيح في البينات ... وإن ثبت فهو قول باطل، وهو مسبوق بالإجماع على استعمال الترجيح»[7].

ومن خلال ماسبق لا يثبت لنا مخالفة أحد في جواز الترجيح في الظنيات.

---

1) المنخول ص٤٢٦.

2) ٢٩٩/٢، و ٤١٩/١، شرح العمد ١٣٩/١.

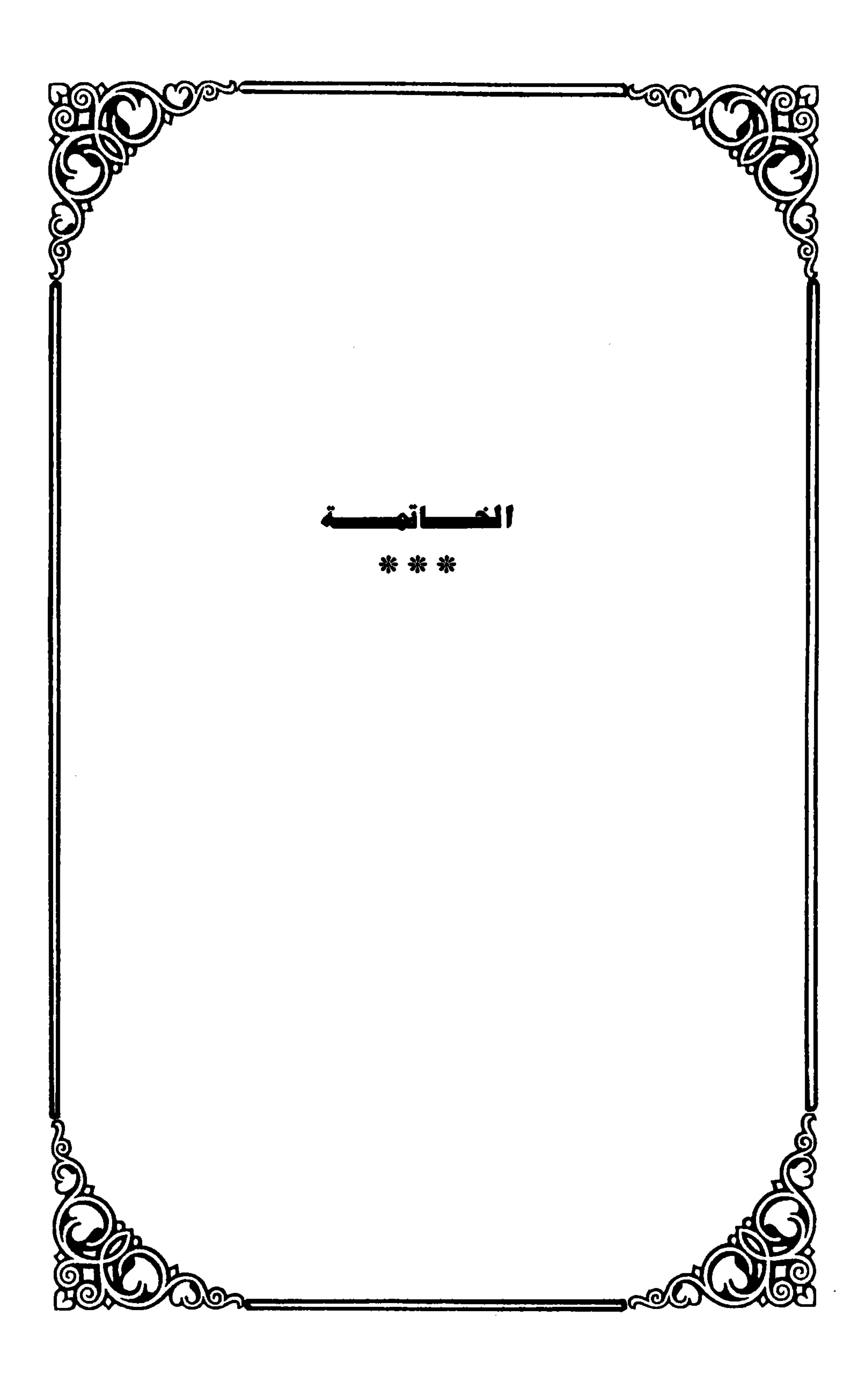
3) البرهان ١١٤٢/٢، سلم الوصول ٤٤٦/٤، البحر المحيط ١٣٠/٦.

4) أبو عبدالله الحسين بن علي البصري الجعل: فقيه حنفي، داعية معتزلي. توفي سنة ٣٦٩هـ، وفي لسان الميزان: توفي سنة ٣٩٩هـ وأظنه خطأ.
من مؤلفاته: «الإيمان»، و «الإقرار»، و «نقض كلام ابن الراوندي».
انظر: (الإمتاع والمؤانسة ١٤٠/١، سير أعلام النبلاء ٢٢٤/١٦، الجواهر المضية ٦٣/٤، لسان الميزان ٣٠٣/٢).

5) البرهان ١١٤٢/٢، وقال في الكافية ص٤٤٠: «وأنكره من لا عبرة بانكاره».

6) المسودة ص٣٠٩.

7) البحر المحيط ١٣٠/٦ - ١٣١، وفيها «استعماله» بدل «استعمال».



الخاتمة

* * *

الخاتمة

***

أحمد الله عز وجل أن جعلني أتم الكتابة في هذا الموضوع مع ماواجهني فيه من معضلات وما اعترضني خلاله من مشكلات: مصطلحات دقيقة، ومباحث قوية، ومسائل متشعبة، ومصادر قليلة، وأعظم مافي ذلك توزع مادته العلمية بين جميع مباحث علم الأصول، بحيث يأتي الكلام عنها عرضاً مما يجعل الباحث يتفحص تفحصاً دقيقاً جميع كتب هذا العلم ومايتعلق به من علوم من أولها إلى آخرها، مع التحرز في ذلك لأن لكل قوم اصطلاحاً ولكل طائفة مراداً، ومما سهل ذلك أن هيأ الله لي عالماً متضلعاً وعلامة متفنناً عبّد لي الطريق وسهل عليّ مشاقه وأبعد عني مايعترضني خلاله من مشاكل عويصة وصعوبات عظيمة ذلك هو :

الشيخ الدكتور يعقوب بن عبدالوهاب الباحسين

فما أعظمه من إمام، وماأجله من أستاذ، وما أروعه من مؤدب.

<u>وتتمثل خلاصة البحث في الآتي</u> :

١ - القطع اصطلاحاً هو الحكم القلبي الجازم.

والظن اصطلاحاً هو الحكم القلبي غير الجازم.

٢ - من الأدلة التي تفيد القطع: الكتاب والسنة الصحيحة والإجماع المنقول بالتواتر والقياس المبني على نفي الفارق والمنصوص على علته، واستصحاب النص واستصحاب البراءة، والاستقراء التام، والعام والخاص والأمر والنهي والمطلق والمقيد ودلالة الاقتضاء والإشارة ومفهوم الموافقة.

بينما القراءة الشاذة والإجماع المنقول بالآحاد والقياس المستنبط العله بطريق السبر والتقسيم أو الدوران أو المناسبة أو

الشبه وكذلك الاستقراء الناقص وسد الذرائع وقول الصحابي واستصحاب الوصف واستصحاب الإجماع ومفهوم المخالفة تفيد ظن الحكم الشرعي.

٣ - القطعيات يجوز الاحتجاج فيها بخبر الآحاد والقياس القطعي، ويجوز الاجتهاد فيها والتقليد، والحق فيها واحد، والمخطئ آثم متى علم بالدليل الشرعي وخالفه بدون تأويل سائغ وكذلك الظنيات.

٤ - البيان والتخصيص والنسخ والزيادة على النص والتعارض في نفس المجتهد والترجيح واقعة ولاتقع للقطعي بالظني.

والتعارض وإن كان موجوداً في نفس المجتهد إلاّ أنه لا يقع في نفس الأمر.

وقد توصلت خلال هذا البحث إلى نتائج عديدة يصعب عليَّ حصرها، ومنها:

١ - القطع في اللغة مصدر للفعل قطع وأصل هذه المادة يدل على الإبانة فكأن القاطع أبان عن نفسه الاحتمال المضاد للقطع، وقطع خصومه بالحجة الغالبة.

٢ - للعلماء منهجان في الاحتمال الذي ينافي القطع، يترجح لي منها أن القطع لا ينتفي إلاّ بالاحتمال الناشئ عن دليل، كما أن لهم منهجين في تفاوت القطع أرجحهما قبول القطع للتفاوت، ومن ثم فهو يختلف باختلاف الأحوال والأشخاص.

٣ - القطع في الاصطلاح هو الحكم القلبي الجازم، فالحكم جنس يخرج التصورات، والقلبي لإخراج حكم اللسان من غير موافقة القلب والجازم يخرج الظن؛ لعدم الجزم فيه.

٤ - يشترك العلم والقطع في الجزم والإدراك، ويختلفان في المطابقة واحتمال الفساد والاستناد إلى دليل.

٥ - يشترك القطع واليقين في الجزم والإدراك واحتمال مطابقة الواقع، ويختلفان في تأكد الجزم وحصول الاطمئنان.

٦ - الاعتقاد تختلف المناهج في تحديده فقيل هو الإدراك الجازم، وقيل يشترط فيه عدم معرفة مطابقته للواقع، وقيل هو الجازم لغير دليل، وقيل: الجازم الناتج عن عدم الالتفات لنقيضه وقيل هو مجرد الإدراك، وبناء على كل منهج يشترك القطع والاعتقاد في أشياء وتختلف في أخرى.

٧ - الطمأنينة جزء من القطع تمثل ما ازداد فيه القطع.

٨ - الجزم يطلق على القطع ويطلق على بعض أجزائه.

٩ - الحق والصواب مدركان يتعلق بهما الظن، والقطع إدراك لا تعلق للظن به.

١٠ - الدليل يطلق على الطريق الموصل إلى العلم، وعلى الموصل للظن والقطع والثاني أرجح لموافقته للغة وللاتفاق على استعماله في مجاري الكلام.

١١ - الظن في اللغة يطلق على الشك وعلى اليقين غير المعاين، ومفردات هذه المادة ترجع إلى الفرض والتقدير.

١٢ - الظن يحصل بسبب الدليل وصفة النفس على الصحيح ويختلف باختلافهما، ويقبل التفاوت.

١٣ - الظن في الاصطلاح: الحكم القلبي غير الجازم، فالحكم يخرج التصورات والشكوك، والقلبي يخرج حكم اللسان من غير موافقة القلب، وغير الجازم يخرج القطع.

١٤ - يشترك الظن والشك في عدم الجزم وقبول الاحتمال، وهي أمور قلبية ويختلفان في أن الظن لا يقع إلاّ بسبب بخلاف الشك، وأوجه الاحتمال في الشك متساوية بخلاف الظن، والظن معنى مقصود لذاته ويكون طريقاً للحكم الشرعي بخلاف الشك.

١٥ - الظن والوهم يصدقان على احتمال واحد وينتفي فيهما الجزم، ويختلفان في الرجحان والحكم.

١٦ - تطلق الأمارة على مايوصل إلى القطع والظن، وعلى مايوصل للظن فقط، فالأمارة طريق للحكم، والظن حكم من الأحكام.

١٧ - مراتب الإدراك هي القطع والظن والشك، ولا ينبغي ملاحظة موافقة الواقع في ذلك، والوهم ليس من مراتبه لأنه احتمال وليس إدراكاً.

١٨ - القطع أرفع منازل الإدراك ويشمل: العلم والجهل المركب والاعتقاد واليقين.

١٩ - الظن من مراتب الإدراك ويقابله القطع، ويقابلهما الشك.

٢٠ - يشترك القطع والظن في أمور منها: كون كل منهما إدراكاً قلبياً وحكماً يتعلق بالنفس بحيث تصدّق بهما، ويعرضان للأدلة الشرعية، وهما طريقان للأحكام الشرعية، وهما معنى مقصود للمتكلم ولا يجتمعان في قضية واحدة، وينتقل الإدراك من أحدهما إلى الآخر.

٢١ - ويختلفان في الجزم واحتمال المعارض، وفي منافاة الاحتمال الناشئ عن دليل، والوقوع في أمر لا يحتمل إلاّ وجهاً واحداً، ومعرفة مطابقة الواقع.

٢٢ - حجية الكتاب أمر مقطوع به لمن تلقاه من النبي ﷺ ولمن نقل إليه بالتواتر وبذلك يتضح لنا أن الأدلة اللفظية قد تفيد القطع، وقد بينت اضطراب من نسب إليه خلاف ذلك، والقراءة الشاذة ليست من القرآن قطعاً وهي حجة ظنية.

٢٣ - السنة المتواترة تفيد القطع وكذلك المتلقاة بالقبول وهي السنة المشهورة عند الحنفية، وأخبار الآحاد الصحيحة التي لا معارض لها تفيد القطع فيما ترجح لديّ.

٢٤ - الإجماع الصريح قطعي، وكذلك السكوتي والمسبوق بخلاف والمستند إلى دليل ظني على الصحيح، أما الإجماع المنقول بالآحاد فإنما يفيد الظن.

٢٥ - لايصح إطلاق أن القياس ظني بل ينبغي النظر في أقسامه، والقياس الجلي يراد به معان متعددة، أما القياس المبني على نفي الفارق والمنصوص على علته فمفيدان للقطع على الصحيح، والسبر والتقسيم والدوران والمناسبة، والشبه تفيد العلية ظناً بخلاف الطرد الذي لايفيد ذلك، والقياس العقلي قطعي من جهة أصله لكن تعتريه الظنية من جهة الظفر به.

٢٦ - استصحاب البراءة الأصلية يفيد القطع إذا جزم بعدم المغير. وكذلك استصحاب النص الشرعي، أما استصحاب الوصف والإجماع فإنما يفيدان الظن.

٢٧ - الاستقراء التام يفيد القطع، وقول الصحابي وسد الذرائع والاستقراء الناقص تفيد ظن الحكم بخلاف الاستصلاح عندي.

٢٨ - يترجح لديَّ أن دلالة العام على أفراده قطعية ولو خصص، والنكرة في سياق النفي تدل على العموم قطعاً.

٢٩ - الخاص -ومنه المطلق والمقيد- يفيد القطع، والخاص المقابل بعام يفيد الظن.

٣٠ - صيغة (افعل) قطعية في الدلالة على الأمر، والأمر قطعي الدلالة على الوجوب، والنهي قطعي الدلالة على التحريم والفساد.

٣١ - النص قطعي سواء أريد به ما لا يرد عليه احتمال مطلقاً، أو ما لا يرد عليه احتمال مستند إلى دليل.

٣٢ - الاتفاق حاصل على قطعية دلالة الإشارة في أصلها، وكذلك دلالة الاقتضاء، ومفهوم الموافقة، أما مفهوم المخالفة فهو ظني عند القائلين به.

٣٣ - أخبار الآحاد الصحيحة مقبولة في القطعيات، وجميع الطوائف يحتجون بها فيها عملياً، وإن خالفوا ذلك نظرياً.

٣٤ - القياس دليل يعمل به في القطعيات متى ماكان قطعياً وأهل السنة يستدلون بالقياس كذلك في القطعيات، واختار المنع جماعة من العلماء، وقد نسب منع القياس في القطعيات إلى طوائف لا تصح نسبتها إليها.

٣٥ - يترجح لديَّ جواز الاجتهاد في القطعيات في الجملة، وإن كان الخلق قد يتفاوتون في ذلك لتفاوت قدراتهم.

٣٦ - الحق واحد في القطعيات، ولا مخالف لذلك عند التحقيق، ومانسب لبعضهم من خلاف ذلك لا يصح.

٣٧ - لا تجوز مخالفة القطعي بعدم اعتقاد موجبه، فإن كان الدليل يدل على الإلزام بالفعل حرمت مخالفته عملياً، وإن كان لا يدل على الإلزام لم تحرم مخالفته عملياً.

٣٨ - المخطئ في القطعيات من المسلمين قيل يأثم وقيل لا يأثم، ومن أثبت الإثم أراد بعد معرفة المكلف بالدليل القطعي، ومن نفى الإثم أراد إذا لم يعلم المكلف به.

٣٩ - يترجح لديَّ جواز التقليد في القطعيات إذ هذا أعدل الأقوال وأوسطها وهو الذي يتمشى مع واقع الأمة الإسلامية في جميع عصورها.

٤٠ - الراجح أن الظن معمول به في الشريعة الإسلامية وقد تظاهرت الأدلة على ذلك.

٤١ - الاجتهاد جائز في الظنيات من حيث الجملة، ونسب لبعضهم خلاف ذلك، ولعل مراد من منع الاجتهاد في الظنيات منع القياس فيها.

٤٢ - الحق واحد في الظنيات وهذا هو الصحيح من مذهب الأئمة الأربعة.

٤٣ - الأدلة الظنية كالأدلة القطعية في تحريم مخالفتها.

٤٤ - المخطئ في الظنيات غير آثم، ونسب لبعضهم تأثيمه، ويظهر لي أن هذا لا يصح، لأن المنسوب إليهم التأثيم لا يرون مجالاً للظن في الشريعة.

٤٥ - التقليد في الظنيات جائز، ومن منع التقليد فيها إنما أراد من المقلد سؤال المجتهد عن دليله، وهذا لا يخرج عن حقيقة التقليد.

٤٦ - قطعية الدليل يشترط فيها قطعية الدلالة، وماكان كذلك لا يحتاج لبيان، ويجوز بيان الظني بدليل قطعي وظني.

٤٧ - يجوز تخصيص الظني بقطعي وبظني، ويجوز تخصيص القطعي بقطعي، ولا يجوز تخصيص القطعي بظني بالاتفاق وماحكي فيه الخلاف من ذلك فهو من الخلاف في تحقيق مناط المسألة وليس خلافاً في المسألة ذاتها.

٤٨ - يجوز نسخ الظني بقطعي وبظني، ويجوز نسخ القطعي بقطعي، ولا يجوز نسخ القطعي بالظني بالاتفاق والخلاف إنما هو في تحقيق مناط المسألة لا في المسألة ذاتها.

وماقيل في النسخ والتخصيص يقال في الزيادة على النص لأنها لا تخرج عنهما.

٤٩ - لا تتعارض أدلة الشريعة في واقع الأمر على الصحيح سواء كانت قطعية أو ظنية، ويقع التعارض بينها في نفس المجتهد، ولا يقع التعارض بين قطعي وظني في نفس المجتهد لأن الظن لا يثبت مع القطع.

٥٠ - ماوقع فيه التعارض في نفس المجتهد جاز الترجيح فيه أياً كان نوعه.

من خلال ماسبق أوصي بما يأتي :

١ - مما يكمل الحديث عن القطع والظن الحديث عن الشك، فحبذا لو ظهرت دراسة علمية عنه.

٢ - للقرائن آثار ظاهرة على الأدلة، ولا أعرف أن فيها رسالة مستقلة، وكلام العلماء مضطرب في تحديدها وفي أثرها عند الأصوليين، فوجود دراسة علمية لها مما يسهل على الباحثين التعرف عليها وعلى آثارها.

ومن خلال هذا البحث الذي شمل أكثر من مئة مسألة أصولية لا يستغرب وقوع الخطأ، وخصوصاً من أمثالي، فأسأل الله العفو والصفح.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد.

قائمة الفهارس

* * *

أولاً – فهرس الآيات القرآنية

م	السورة	رقم الآية	الصفحات التي وردت فيها
٢٤	آل عمران	١٩٠	٤٨٥
٢٥	آل عمران	١٩١	٤٣٨
٢٦	النساء	٣	٥١٢
٢٧	النساء	٦	٥١٣
٢٨	النساء	٧	٦٠٣
٢٩	النساء	١١	٦٠٣
٣٠	النساء	٢٩	٥١٥
٣١	النساء	٣٤	٥١٣
٣٢	النساء	٥٩	٢٣٤ و ٤١٨ و ٤٥٧ و ٥٨٠ و ٥٨٩
٣٣	النساء	٨٠	١٧١
٣٤	النساء	٨٢	١٥٣ و ٢٨٠ و ٤١٧ و ٤٣٨ و ٥٢٥ و ٥٨٨ و ٦٥١
٣٥	النساء	٨٣	٤٩٥ و ٥٢٦ و ٥٨٣ و ٥٨٨
٣٦	النساء	٩٢	٣٤٣ و ٤٥٤
٣٧	النساء	١٠١	٤٠٥
٣٨	النساء	١١٥	٤٧١
٣٩	النساء	١٢٨	٥١٣
٤٠	المائدة	٤٤	٥٤٥
٤١	المائدة	٤٥	٥٤٥
٤٢	المائدة	٤٧	٥٤٥ و ٥٧٣
٤٣	المائدة	٧٧	٤٤٧
٤٤	المائدة	٩٥	٥٦٣
٤٥	المائدة	١٠٤	٤٤٠ و ٤٨٦
٤٦	المائدة	١١٢	٤٧١
٤٧	الأنعام	٦٢	٤٤٨
٤٨	الأنعام	٩٣	٤٤٨

م	السورة	رقم الآية	الصفحات التي وردت فيها
٤٩	الأنعام	١١٦	٤٩١
٥٠	الأنعام	١٣١	٤٧١
٥١	الأنعام	١٤٨	٥١٠
٥٢	الأنعام	١٥٩	٤٣٦
٥٣	الأعراف	٣٣	٢٠٧ و ٥١٠ و ٥٩٠
٥٤	الأعراف	١٥٠	٣٣
٥٥	الأعراف	١٨٥	٤٨٥
٥٦	الأنفال	٦٤	٣٦٨
٥٧	التوبة	٨٠	٤٠٤
٥٨	التوبة	١٠٠	٤٩٥ و ٥٨٣
٥٩	التوبة	١٢٢	٣٨٩ و ٥٧٩
٦٠	يونس	٣٢	٤٤٨
٦١	يونس	٣٨	١٥٢
٦٢	هود	١٣	١٥١
٦٣	يوسف	٨١	٢٠٧ و ٥١١
٦٤	يوسف	٩١	٤٥٣
٦٥	يوسف	٩٧	٤٥٣
٦٦	الرعد	٢٨	٦٠
٦٧	الحجر	٩	١٥٦ و ١٦٧ و ١٩٥ و ٢٠٥
٦٨	الحجر	٣٠	٣٢٩
٦٩	النحل	١٧	٤١٧
٧٠	النحل	٤٠	٣٥٠
٧١	النحل	٤٣	٣٩٢ و ٥٧٧
٧٢	النحل	٤٤	٢٠٥
٧٣	النحل	٦٠	٤٢٤
٧٤	النحل	٧٤	٤٢٤

م	السورة	رقم الآية	الصفحات التي وردت فيها
٧٥	النحل	٨١	٤٤٣
٧٦	النحل	٨٣	٤٤٣
٧٧	النحل	١٢٥	٤٣٩ و ٤٨٩
٧٨	الإسراء	٣٦	٢٠٧ و ٥١٠ و ٥٩٠
٧٩	الإسراء	٨٨	١٥١
٨٠	الكهف	١٠٣ – ١٠٤	٤٦١
٨١	طه	٨٣ – ٨٥	٣٣
٨٢	الأنبياء	٧	٥٧٧ و ٥٧٨
٨٣	الأنبياء	٦ – ٩	٥٧٨
٨٤	الأنبياء	٧٨ و ٧٩	٥٢٣ و ٥٤٤ و ٥٦٩
٨٥	الأنبياء	٧٩	٥٢٤
٨٦	الأنبياء	٩٨	٤٠٣
٨٧	الأنبياء	١٠١	٤٠٣
٨٨	الأنبياء	١٠٤	٤١٤
٨٩	الحج	٥	٤١٣
٩٠	الحج	٧٨	٥٤٥ و ٥٧٣ و ٥٨٢
٩١	المؤمنون	٧٠	٤٩١
٩٢	النور	١٢	٥٠٥
٩٣	النور	٣٣	٣٥٣ و ٥١١
٩٤	النور	٦٣	١٧٠
٩٥	الفرقان	٦٧	٥١٣
٩٦	النمل	١٤	٤٨١
٩٧	النمل	٣٢	١٥
٩٨	القصص	٤٨	٤٨١
٩٩	العنكبوت	١٢	٤٨٦
١٠٠	الروم	٨	٤٣٨

م	السورة	رقم الآية	الصفحات التي وردت فيها
١٠١	الروم	١٩	٤١٥
١٠٢	الروم	٤٢	٤٨٤
١٠٣	الروم	٥٠	٤١٥
١٠٤	الأحزاب	٥	٤٥٤ و ٤٧٠ و ٥٦٩
١٠٥	الأحزاب	١٠	٥٠٩
١٠٦	الأحزاب	٦٧	٤٨٥
١٠٧	سبأ	١٣	٤٩١
١٠٨	يس	٧٩	٤١٤
١٠٩	يس	٨١	٤١٥
١١٠	ص	٢٤	٤٩١
١١١	ص	٢٧	٤٥٩
١١٢	الزمر	٣	٤٦١
١١٣	الزمر	٦٧	٤٢٩
١١٤	غافر	٤	٤٨٩
١١٥	غافر	٥	٤٨٩
١١٦	غافر	٥٩	٤٩١
١١٧	فصلت	٢١	٤٢٩
١١٨	فصلت	٢٢	٥٠٩
١١٩	فصلت	٢٣	٤٦٠
١٢٠	الشورى	١١	٤٢٤ و ٥٠٩
١٢١	الشورى	١٣	٥٢٥
١٢٢	الشورى	٣٨	٥١٨
١٢٣	الزخرف	٢٣ و ٢٤	٤٨٥ و ٥٩١
١٢٤	الزخرف	٣٧	٤٦٠
١٢٥	الجاثية	٣٢	٨٢ و ٥١٠
١٢٦	الأحقاف	١٥	٥٢٠

م	السورة	رقم الآية	الصفحات التي وردت فيها
١٢٧	الأحقاف	٢٦	٤١٧
١٢٨	محمد	١٠	٤١٧
١٢٩	محمد	٢٤	٤٣٨ و ٥٨٨
١٣٠	الفتح	١٢	٥٠٩
١٣١	الحجرات	٦	٢٠٨ و ٣٨٩
١٣٢	الحجرات	٩	٥٢٦
١٣٣	الحجرات	١٢	٥٠٨ و ٥١٠
١٣٤	ق	٩ – ١١	٤١٦
١٣٥	الذاريات	٢٠ و ٢١	٤٨٥
١٣٦	الذاريات	٢١	٤٣٨
١٣٧	الطور	٣٤	١٥١
١٣٨	النجم	٢٣	٢٠٦ و ٥١٠
١٣٩	النجم	٢٨	٢٠٦
١٤٠	القمر	١٧	٥٨٣
١٤١	الواقعة	٩٥	٣٤
١٤٢	الحديد	٢٥	٤١٨
١٤٣	المجادلة	٣	٣٤٤
١٤٤	المجادلة	١٦ و ١٧	٤٦٠
١٤٥	الحشر	٢	٤١٨ و ٤٣٧
١٤٦	الحشر	٥	٥٤٦ و ٥٧٠
١٤٧	الحشر	٧	١٧٠ و ٥٢٠
١٤٨	الحشر	٩	٥٢٠
١٤٩	الممتحنة	١٠	٤٦ و ٢٠٧ و ٥١١
١٥٠	التغابن	١٦	٥٤٦ و ٥٧٣
١٥١	الحاقة	٢٠	٨٣
١٥٢	القيامة	٣٦ – ٤٠	٤١٣

م	السورة	رقم الآية	الصفحات التي وردت فيها
١٥٣	النازعات	٢٧ - ٣١	٤١٦
١٥٤	الطارق	٥ - ٨	٢١٤
١٥٥	الفجر	٢٧	٦٠
١٥٦	التكاثر	٧	٣٤
١٥٧	الإخلاص	١	٣٦٨

ثانياً – فهرس القراءات

م	اسم السورة	القراءة	رقم الآية	رقم الصفحة
١	المائدة	فصيام ثلاثة أيام متتابعات	٨٩	٦٣٦
٢	الحجرات	فتثبتوا	٦	٢٠٨

ثالثاً – فهرس الأحاديث القدسية

رابعاً – فهرس الأحاديث النبوية

رقم الصفحة	الحديث	م
(٣٥)	"إن أتقاكم وأعلمكم با لله أنا"	٢١
(٣٩٤)	"أنا فرطكم على الحوض"	٢٢
(٤٦٢)	"إن خير الحديث كتاب اللـه"	٢٣
(٤٧٢)	"إن رجلاً لم يعمل خيراً قط"	٢٤
(٤٩٧)	"إن الكافر إذا وضع في قبره أتاه ملك فينتهره"	٢٥
(٣٩٠)	"إنك تأتي قوماً أهل كتاب..."	٢٦
(٥٢٧)	"انكحي"	٢٧
(٥٣٠)	أنكر علي أسامة قتل الرجل الذي تشهد الشهادتين	٢٨
(٥٣٠)	انكر على أهل الحديبية	٢٩
(٥٣٠)	أنكر على من تنزه عن الزواج	٣٠
(٥٠٦) و (٥٣٣)	"إنكم تختصمون إلي وإنما أنا بشر"	٣١
(٤٦٣)	"إن لكل عمل شره ثم فترة"	٣٢
(٤٧٥) و ٥٧١	"إن اللـه تجاوز عن أمتي الخطأ والنسيان وماستكرهوا عليه"	٣٣
(٣٣)	"إن اللـه لما أخبر موسى بما صنع قومه لم يلق الألواح"	٣٤
(٥١٦)	"إنما التصفيق للنساء"	٣٥
(٥٨٥)	"إنما شفاء العي السؤال"	٣٦
(٤٩٠)	"إنما هلك من كان قبلكم حين تنازعوا في هذا الأمر"	٣٧
(٥٢٨)	"إنما الولاء لمن اعتق"	٣٨
(٤٩٠)	أن النبي ﷺ خرج والناس يتكلمون في القدر فكأنما تفقأ الزمان في وجهه	٣٩
(٤٠٧)	أن النبي ﷺ لما عرج إلى السماء وفرضت عليه الصلاة خمسين أشار عليه موسى بالرجوع	٤٠
(٥١٠)	"إياكم والظن فإن الظن أكذب الحديث"	٤١
(٤٦٣)	"إياكم ومحدثات الأمور"	٤٢
(٤٠٦)	"الإيمان بضع وستون شعبة"	٤٣

م	الحديث	رقم الصفحة
٤٤	"بم اهللت"	(٥١٥)
٤٥	"بم تحكم"	(٥١٩) و ٥٤٨ و ٥٩٣
٤٦	بعث بعثاً مع أبي عبيدة	(٥١٧)
٤٧	" تفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة "	(٤٦٣)
٤٨	حديث الشفاعة	(٣٩٤)
٤٩	حديث صاحب الشجة	٥٧٣ وانظر: (٥٨٥)
٥٠	حديث العسيف	(٥٨٤)
٥١	حديث النزول	(٣٩٤)
٥٢	حكم النبي ﷺ سعد بن معاذ في بني قريظة	(٥١٤) و ٥٣٤
٥٣	"الحلال بيّن والحرام بين "	(٥٢٣)
٥٤	"الحمد لله ألذي وفق رسول رسول اللـه إلى مايرضي رسول اللـه"	(٥١٩) و ٥٤٨
٥٥	خطّأ النبي ﷺ بعض الصحابة	(٥٢٧)
٥٦	ذهب النبي ﷺ إلى قوم ليصلح بينهم	(٥١٦)
٥٧	رد النبي ﷺ خبر ذي اليدين	(٢١٣)
٥٨	"سأزيده على السبعين"	(٤٠٤)
٥٩	"سباب المسلم فسوق وقتاله كفر"	(٣٩٤)
٦٠	"ستفترق هذه الأمة على ثلاث وسبعين فرقة"	(٤٩١)
٦١	"صدقة تصدق اللـه بها عليكم فاقبلوا صدقته"	(٤٠٥)
٦٢	"طلب العلم فريضة"	(٥٩٢)
٦٣	"طوبى للغرباء"	(٤٩١)
٦٤	"عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي"	(٤١٠)
٦٥	"عليكم بالسواد الأعظم"	(٤٩٠)
٦٦	"عين الربا"	(٥٢٨)

م	الحديث	رقم الصفحة
٩٤	"من ابتدع بدعة ضلالة لاترضي اللـه ورسوله كان عليه مثل آثام من عمل بها"	(٤٦٣)
٩٥	"من أحدث في أمرنا ماليس منه فهو رد"	(٤٦٣)
٩٦	"من أراد بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة"	(٤٩٠)
٩٧	"من أعتق شقصاً في عبد اعتق كله إن كان له مال"	(٢٥٥)
٩٨	"من رابه شيء في صلاته فليسبح"	(٥١٦)
٩٩	"من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد"	(٤٠١)
١٠٠	"من كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار"	(١٩٥)
١٠١	"هم الذين لايسترقون ولايتطيرون ولايكتوون وعلى ربهم يتوكلون"	(٥٢٨)
١٠٢	"هو رزق أخرجه اللـه لكم"	(٥١٧)
١٠٣	"وكل ضلالة في النار"	(٤٦٢)
١٠٤	"ويل لمن قرأهن ولم يتفكر فيهن"	(٤٨٥)
١٠٥	"ياأبا بكر مامنعك أن تثبت إذ أمرتك"	(٥١٦)
١٠٦	يدرس الإسلام كما يدرس وشي الثوب	(٤٧٤)
١٠٧	"يكشف ربنا عن ساقه فيسجد له كل مؤمن"	(٤٠٠)
١٠٨	"ينزل ربنا إلى السماء الدنيا كل ليلة"	(٣٩٩)

خامساً – فهرس الآثار

سادساً – فهرس الأبيات الشعرية

رقم الصفحة	بيت الشعر	م
(١٦)	فإن الحق مقطعه ثلاث يمين أو نفـــار أو جلاء	١
(٤٠٢)	وكل نعيم لامحالة زائل	٢

سابعاً – فهرس الأعلام

م	الاســـم	أرقام الصفحات
١٢٩	ابن قدامة	(٢٢) ، ٤٩، ٥٢، ٦٢، ٩٥، ٩٧، ١١٠، ١١١، ١٣٨، ١٥٥، ١٦٨، ١٨٦، ٢٠٠، ٢٠٢، ٢٢٧، ٢٢٩، ٢٣٣، ٢٣٨، ٢٤٢، ٢٥٩، ٢٧٢، ٢٧٦، ٢٧٧، ٢٨٣، ٢٩٥، ٣٠٦، ٣١٣، ٣١٩، ٣٣٦، ٣٤٣، ٣٥١، ٣٥٣، ٣٦١، ٣٧٠، ٣٧١، ٣٨٢، ٣٨٣، ٤٢٢، ٤٣٣، ٤٧٩، ٥٢٣، ٥٦٨، ٥٧٧، ٦٢٧، ٦٤٢، ٦٤٥
١٣٠	القرافي	(٢٢) ، ٢٤، ٢٩، ٣١، ٤٠، ٥٧، ٦٣، ٦٨، ٦٩، ٧١، ٧٤، ٨٩، ٩٥، ١٠٣، ١٠٤، ١٠٦، ١١٠، ١١٥، ١١٦، ١٣٣، ١٣٥، ١٣٧، ١٣٩، ١٤٢، ١٤٣، ١٥٦، ١٥٩، ١٦٠، ٢٠٢، ٢١٢، ٢٢١، ٢٢٩، ٢٣٩، ٢٦٠، ٢٦١، ٢٦٦، ٢٩٧، ٣٠٩، ٣١٢، ٣١٤، ٣١٥، ٣١٨، ٣٧٠، ٣٩٥، ٤٢٢، ٤٤٤، ٥٦٤، ٦٠٤، ٦٠٥، ٦٢٠، ٦٢١، ٦٢٦، ٦٢٧، ٦٣٢، ٦٣٣، ٦٤٢
١٣١	القرطبي	(٣٠٩) ، ٥٧٨
١٣٢	ابن قيم الجوزية	(٣٧) ، ٩١، ٩٣، ١٠٤، ١٠٥، ١٠٨، ١٣٧، ١٤١، ٢٠٤، ٢٦٢، ٣٠٣، ٣١٠، ٣٦٨
	(ك)	
١٣٣	الكرخي	(٤٦) ، ٣٣٢، ٦٠٥، ٦٠٦، ٦٠٨
١٣٤	الكفوي	(٥١)
١٣٥	الكمال ابن الهمام	(١١٢) ، ١٦٨، ٣١٩، ٣٧٢
	(ل)	
١٣٦	لبيد بن ربيعة	(٤٠٢)

ثامناً – فهرس الجماعات

م	الجماعة	أرقام الصفحات
٦٢	علماء اللغة	٤٤، ٧٦، ١١٠
٦٣	عوام المسلمين	٤٤١، ٤٩٥، ٥٠١
	(ف)	
٦٤	الفقهاء	٦٦، ٦٧، ٦٨، ٦٩، ٧٢، ١٠٧، ١٠٨، ١١٧، ١١٨، ١٧٠، ١٨٦، ١٨٧، ٢٠٥، ٢٩٨، ٣٠٣، ٣١٣، ٣٥٥، ٣٨٩، ٤٧٩، ٤٩٤، ٥٥٩، ٥٦٦، ٦٤٨
٦٥	فقهاء الأنصار	١٩٤
	(ق)	
٦٦	القراء	٥٥٢
	(م)	
٦٧	المالكية	١٦٥، ١٨٦، ١٨٨، ٢٠٣، ٢٣٣، ٢٧٢، ٥٢٢، ٥٧٢، ٦٤٢
٦٨	مانعو الزكاة	٤٤٩، ٤٦٥، ٥١٩
٦٩	المبتدعة	٤٨٢
٧٠	المتكلمون	٦٢، ٦٦، ٦٧، ٦٨، ٦٩، ١٢١، ٣٥٥، ٣٨٩، ٤٩٤، ٥٧٢
٧١	متكلمو بغداد	٥٢١
٧٢	مثبتو القدر	٤٥٤
٧٣	المحدثون	١٧٠، ٢٠٤، ٤٩٤
٧٤	المرجئة	١٥٠، ١٥٥
٧٥	مشايخ سمرقند	٢٠، ٣٥١، ٣٥٥
٧٦	مشايخ العراق	٢٠، ٣٥٥، ٣٧٢
٧٧	المشركون	١٥٣
٧٨	المصنفون في أصول الفقه	١٨٧

تاسعاً – فهرس المواضع

عاشراً – فهرس الكتب

حادي عشر - قائمة المراجع

أ

١ - أبجد العلوم، تأليف: صديق بن حسن القنوجي؛ تحقيق: عبدالجبار زكار، نشر: وزارة الثقافة والإرشاد القومي - دمشق ١٩٧٨م.

٢ - ابطال الاستحسان: تأليف الإمام محمد بن إدريس الشافعي - استخرجه من كتاب الأم: علي بن محمد بن سنان - دار القلم، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.

٣ - إبطال التأويلات لأخبار الصفات، تأليف: القاضي أبي يعلى ابن الفراء، تحقيق: محمد بن حمد الحمود، مكتبة الإمام الذهبي - الكويت، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.

- ابن أبي شيبة = المصنف.
- ابن حبان = الإحسان بتقريب صحيح ابن حبان.
- ابن ماجه = سنن ابن ماجه.
- أبو داود = سنن أبي داود.
- أبو داود الطيالسي = المسند.
- أبو يعلى = مسند أبي يعلى.

٤ - الإبهاج في شرح المنهاج، تأليف: تقدير الدين السبكي وابنه تاج الدين، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى - ١٤٠٤هـ.

٥ - أبو الحسن الكرخي وآراؤه الأصولية، إعداد عبدالعزيز بن عبدالرحمن المشعل، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه إلى قسم الأصول بكلية الشريعة في الرياض عام ١٤١٣هـ.

٦ - الاتقان في علوم القرآن للحافظ جلال الدين السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية - صيدا - بيروت، بدون تاريخ.

o الاجتهاد فيما لا نص فيه = بحوث في الاجتهاد فيما لا نص فيه.
٧ - الاجتهاد والتقليد في الشريعة الإسلامية، تأليف: د. محمد الدسوقي، دار الثقافة - قطر، الطبعة الأولى - ١٤٠٧هـ.
٨ - إجمال الإصابة في أقوال الصحابة، تأليف: الحافظ العلائي، تحقيق: محمد سليمان الأشقر، جمعية إحياء التراث، الكويت، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ.
٩ - الإحاطة في أخبار غرناطة، تأليف: لسان الدين ابن الخطيب، تحقيق: محمد عبدالله عنان، مكتبة الخانجي - القاهرة، الطبعة الثانية - ١٣٩٣هـ.
١٠ - الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان، ترتيب: علاء الدين ابن بلبان الفارسي، تحقيق: كمال يوسف الحوت، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى - ١٤٠٧هـ.
١١ - الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، تأليف: علاء الدين ابن بلبان الفارسي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الأولى - ١٤٠٨هـ. (وعند الإشارة إليه أذكر اسم المحقق).
١٢ - الإحكام في أصول الأحكام، تأليف: أبي محمد علي ابن حزم الظاهري، دار الحديث، القاهرة، الطبعة الأولى - ١٤٠٤هـ.
١٣ - الإحكام في أصول الأحكام، تأليف: علي بن محمد الآمدي، تحقيق: د. سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية - ١٤٠٦هـ.
١٤ - أحكام الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، تأليف: د. عبدالحميد ميهوب، دار الكتاب الجامعي للطبع والنشر والتوزيع - القاهرة، الطبعة الأولى - ١٣٩٨هـ.
١٥ - أحكام الإفتاء والاستفتاء، تأليف: د. عبدالحميد ميهوب - دار الكتاب الجامعي - القاهرة، ١٤٠٤هـ.

١٦ - إحكام الفصول في أحكام الأصول، تأليف: أبي الوليد الباجي، تحقيق: د. عبدالله الجبوري، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الأولى - ١٤٠٩هـ.

○ أحمد = المسند للإمام أحمد.

١٧ - أخبار الآحاد في الحديث النبوي، تأليف: عبدالله بن عبدالرحمن ابن جبرين، دار طيبة - الرياض، الطبعة الأولى - ١٤٠٨هـ.

١٨ - أخبار القضاة، تأليف: محمد بن خلف المعروف بوكيع، تحقيق: عبدالعزيز مصطفى المراغي، عالم الكتب - بيروت، بدون تاريخ.

١٩ - أخبار النحويين البصريين، ومراتبهم وأخذ بعضهم عن بعض، صنعه: الحسن بن عبدالله السيرافي، تحقيق: د. محمد إبراهيم البنا، دار الاعتصام، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ.

٢٠ - أدب المفتي والمستفتي، تأليف: أبي عمرو عثمان ابن الصلاح، تحقيق: د. موفق بن عبدالله عبدالقادر، مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة، الطبعة الأولى - ١٤٠٧هـ

٢١ - إدرار الشروق على أنواء الفروق، تأليف: أبي القاسم ابن الشاط (مطبوع مع الفروق للقرافي)، عالم الكتب - بيروت، بدون تاريخ.

٢٢ - أدلة التشريع المختلف في الاحتجاج بها، تأليف: د. عبدالعزيز بن عبدالرحمن الربيعة، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٠٢هـ.

٢٣ - الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تأليف: أبي المعالي الجويني، تحقيق: أسعد تميم، مؤسسة الكتب الثقافية - بيروت، الطبعة الأولى - ١٤٠٥هـ.

٢٤ - إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تأليف: محمد بن علي الشوكاني، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده - مصر، الطبعة الأولى - ١٣٥٦هـ.

٢٥ - إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، تأليف: محمد ناصر الدين الألباني، بإشراف: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي - بيروت ودمشق، الطبعة الأولى - ١٣٩٩هـ.

٢٦ - الاستقامة، تأليف شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ.

٢٧ - الاستيعاب في أسماء الأصحاب، تأليف: عمر ابن عبدالبر القرطبي (بهامش كتاب الإصابة) دار الكتاب العربي - بيروت.

٢٨ - الأشباه والنظائر، تأليف: جلال الدين السيوطي، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ.

٢٩ - الأشباه والنظائر، تأليف: زين الدين ابن نجيم، تحقيق: عبدالعزيز الوكيل، مؤسسة الحلبي، القاهرة، ١٣٨٧هـ.

٣٠ - الأشباه والنظائر، تأليف: ابن نجيم الحنفي، ومعه نزهة الخاطر لابن عابدين، تحقيق: محمد مطيع الحافظ، دار الفكر - دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ.

٣١ - الإشراف على مسائل الخلاف، تأليف: القاضي عبدالوهاب البغدادي المالكي، مطبعة الإرادة، بدون تاريخ.

٣٢ - إشارة التعيين في تراجم النحاة واللغويين، تأليف: عبدالباقي عبدالمجيد اليماني، تحقيق: د. عبدالمجيد دياب، نشر مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، طباعة: شركة الطباعة العربية السعودية، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.

٣٣ - الإصابة في تمييز الصحابة، تأليف: شهاب الدين ابن حجر العسقلاني، دار الكتاب العربي - بيروت، بدون تاريخ.

٣٤ - أصول ابن مفلح (المختصر) إعداد: فهد بن محمد السدحان، رسالة ماجستير مقدمة إلى قسم الأصول بكلية الشريعة بالرياض عام ١٤٠١هـ.

٣٥ - أصول ابن مفلح (القسم الثاني)، إعداد: فهد بن محمد السدحان، رسالة لنيل درجة الدكتوراه، مقدمة إلى قسم الأصول بكلية الشريعة بالرياض عام ١٤٠٤هـ.

٣٦ - أصول الدين، تأليف: عبدالقاهر البغدادي، تحقيق: أبي عبدالله ولي الدين بن جارالله، مدرسة الإلهيات بدار الفنون التركية - استانبول، الطبعة الأولى - ١٣٤٦هـ.

٣٧ - أصول السرخسي، تحقيق: أبي الوفا الافغاني، دار المعرفة، بيروت لبنان، بدون تاريخ.

٣٨ - أصول الشاشي، تأليف: أبي علي الشاشي: دار الكتاب العربي - بيروت، سنة ١٤٠٢هـ.

٣٩ - الأصول العامة للفقه المقارن، تأليف: محمد تقي الحكيم، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع.

٤٠ - أصول الفقه، تأليف: محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي - القاهرة، بدون تاريخ.

٤١ - أصول الفقه، تأليف: محمد ضياء المظفر، دار النعمان - النجف، سنة١٣٨٦هـ.

٤٢ - أصول الفقه، تأليف: محمد أبو النور زهير، المكتبة الفيصلية - مكة المكرمة، ١٤٠٥هـ.

٤٣ - أصول الفقه الإسلامي، تأليف: د. وهبة الزحيلي، دار الفكر - دمشق، الطبعة الأولى - ١٤٠٦هـ.

٤٤ - أصول الفقه الإسلامي، تأليف: محمد مصطفى شلبي، دار النهضة العربية - بيروت، ١٤٠٦هـ.

٤٥ - أصول مذهب الإمام أحمد، تأليف: د. عبدالله بن عبدالمحسن التركي، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الثالثة - ١٤١٠هـ.

٤٦ - الأصول والفروع حقيقتهما والفرق بينهما وأحكامهما، إعداد: سعد ابن ناصر الشثري، رسالة ماجستير مقدمة لقسم الأصول بكلية الشريعة بالرياض عام ١٤١٤هـ.

٤٧ - أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، تأليف: محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي، مطبعة المدني، الطبعة الثانية، ١٤٠٠هـ.

٤٨ - الأعلام، تأليف: خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين - بيروت، الطبعة الثامنة - ١٩٨٩م.

٤٩ - إعلام الموقعين عن رب العالمين، تأليف: شمس الدين محمد ابن قيم الجوزية، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، دار الفكر - بيروت، الطبعة الثانية - ١٣٩٧هـ.

٥٠ - الاقتراح في بيان الاصطلاح، تأليف: تقي الدين ابن دقيق العيد، تحقيق: قحطان بن عبدالرحمن الدوري، نشر: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية بالعراق، مطبعة الإرشاد - بغداد، ١٤٠٢هـ.

٥١ - الإكمال، تأليف: الحافظ ابن ماكولا، تحقيق: عبدالرحمن بن يحيى المعلمي، نشر: دار الكتاب الإسلامي، مطبعة الفاروق - القاهرة، الطبعة الثانية.

٥٢ - إكمال الأعلام بتثليث الكلام، تأليف: محمد بن عبدالله بن مالك، رواية: محمد بن أبي الفتح البعلي، تحقيق: سعد بن حمدان الغامدي، نشر: مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى، طبع: مكتبة المدني، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ.

٥٣ - الأمر: صيغته ودلالته عند الأصوليين، تأليف: محمد بن ناصر الشثري، مطابع الفرزدق، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.

٥٤ - الإمتاع والمؤانسة، تأليف ابن حيان التوحيدي، تحقيق: أحمد أمين وأحمد الزين، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت.

٥٥ - الأموال، تأليف: أبي عبيد القاسم بن سلام، تحقيق: محمد خليل هواس، إدارة إحياء التراث الإسلامي - قطر، مطابع الدوحة الحديثة، ١٩٨٧م.

٥٦ - إنباء الغمر بأبناء العمر، تأليف: شهاب الدين ابن حجر العسقلاني، طبع بمراقبة: عبدالوهاب البخاري، بإعانة: وزارة المعارف الهندية، تصوير: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الثانية - ١٤٠٦هـ.

٥٧ - إنباه الرواة على أنباء النحاة، تأليف: جمال الدين القفطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي - القاهرة، ومؤسسة الكتب الثقافية - بيروت، الطبعة الأولى - ١٤٠٦هـ.

٥٨ - الانتصار في المسائل الكبار، تأليف: أبي الخطاب الكلوذاني، تحقيق: د. سليمان العمير، و د. عوض العوفي، و د. عبدالعزيز البعيمي، مكتبة العبيكان - الرياض، الطبعة الأولى - ١٤١٣هـ.

٥٩ - الأنساب، تأليف: عبدالكريم بن محمد السمعاني، نشر: د. س. مرجيلوث، ليدن، الطبعة الأولى - ١٩١٢م.

○ أنوار البروق في أنواء الفروق = الفروق.

٦٠ - أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تأليف: ناصر الدين البيضاوي، دار الجيل، بدون تاريخ.

٦١ - اهتمام المحدثين بنقد الحديث سنداً ومتناً، تأليف: د. محمد لقمان السلفي، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.

٦٢ - الايضاح لقوانين الاصطلاح، تأليف: أبي محمد يوسف بن عبدالرحمن ابن الجوزي، تحقيق: د. فهد بن محمد السدحان، مكتبة العبيكان الرياض، الطبعة الأولى - ١٤١٢هـ.

٦٣ - إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، تأليف: إسماعيل باشا بن محمد أمين البغدادي، المكتبة الفيصلية - مكة المكرمة، مصورة عن طبعة استانبول سنة ١٩٤٥م.

ب

٦٤ - الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث للحافظ ابن كثير، تأليف أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت.

٦٥ - البحر المحيط في أصول الفقه، تأليف: بدرالدين الزركشي، تحرير: عبدالقادر العاتمي، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية - الكويت، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.

٦٦ - البحر المحيط: تأليف: أبي حيان الأندلسي، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية - ١٣٩٨هـ.

٦٧ - بحوث في الاجتهاد فيما لا نص فيه، تأليف: الطيب خضري السيد، دار الطباعة المحمدية - مصر، الطبعة الأولى - ١٣٩٩هـ.

٦٨ - بحوث في السنة المطهرة، تأليف: د. محمد محمود فرغلي، دار الكتاب الجامعي، ١٤٠٢هـ.

○ البخاري = صحيح البخاري.

٦٩ - بدائع الفوائد، تأليف: ابن قيم الجوزية، دار الكتاب العربي - بيروت، بدون تاريخ.

٧٠ - البداية والنهاية، تأليف: الحافظ ابن كثير، مكتبة المعارف - بيروت، الطبعة الرابعة ١٤٠١هـ.

٧١ - البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، تأليف: محمد بن علي الشوكاني، مكتبة ابن تيمية - القاهرة، بدون تاريخ.

○ البدخشي = شرح البدخشي.

٧٢ - بذل النظر في الأصول، تصنيف: محمد بن عبدالحميد الأسمندي، تحقيق: د. محمد زكي عبدالبر، مكتبة دار التراث، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

٧٣ - البرهان في أصول الفقه، تأليف: أبي المعالي الجويني، تحقيق: د. عبدالعظيم الديب، مطابع الدوحة الحديثة - قطر، الطبعة الأولى ١٣٩٩هـ.

٧٤ - البرهان في علوم القرآن، تأليف: بدرالدين الزركشي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت.

٧٥ - بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تأليف: عبدالرحمن السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة عيسى الحلبي القاهرة، ١٩٦٤م.

٧٦ - بيان تلبيس الجهمية، تاليف: شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: محمد ابن عبدالرحمن ابن قاسم، بدون ناشر ولا تاريخ.

٧٧ - بيان المختصر (شرح مختصر ابن الحاجب) تأليف: شمس الدين الأصفهاني، تحقيق: د. محمد مظهر بقا، كلية الشريعة - مكة المكرمة، دار المدني - جدة، الطبعة الأولى - ١٤٠٦هـ.

○ البيهقي = سنن البيهقي.

ت

٧٨ - تاج التراجم في من صنف من الحنفية، تأليف: ابن قطلوبغا الحنفي، تحقيق إبراهيم صالح، دار المأمون للتراث، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

٧٩ - التاج المكلل من جواهر مآثر الطراز الآخر والأول، تأليف: صديق بن حسن بن علي القنوجي، تعليق: عبدالحكيم شرف الدين، المطبعة الهندية العربية - بمباي، الطبعة الثانية - ١٣٨٢هـ.

٨٠ - التاريخ، تأليف: يحيى بن معين، تحقيق: د. أحمد محمد نور سيف، نشر: كلية الشريعة - مكة المكرمة، الطبعة الأولى - ١٣٩٩هـ.

٨١ - تاريخ ابن خلدون، تصوير: مؤسسة جمال للطباعة والنشر - بيروت، ١٣٩٩هـ.

٨٢ - تاريخ بغداد، تأليف: الخطيب البغدادي، مطبعة السعادة - القاهرة، ١٣٤٩هـ.

٨٣ - تاريخ دمشق: تأليف: ابن عساكر، مخطوط في دار الكتب الظاهرية.

٨٤ - التاريخ الكبير، تأليف: الإمام أبي عبدالله البخاري، تحقيق: عبدالرحمن بن يحيى المعلمي، دائرة المعارف العثمانية - حيدرآباد - الهند، ١٣٧٧هـ.

٨٥ - التبصرة في أصول الفقه، تأليف: أبي إسحاق الشيرازي، تحقيق: د. محمد حسن هيتو، دار الفكر - دمشق، تصوير ١٤٠٣هـ.

٨٦ - تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام الأشعري، تأليف: ابن عساكر الدمشقي، دار الكتاب العربي - بيروت، مصورة عن نسخة الجزائري، ١٣٩٩هـ.

٨٧ - التحرير، تأليف: الكمال ابن الهمام، = انظره مع شرحه تيسير التحرير.

٨٨ - التحصيل من المحصول، تأليف: سراج الدين الأرموي، تحقيق: د. عبدالحميد أبو زنيد، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الأولى - ١٤٠٨هـ.

○ تحفة المريد = شرح جوهرة التوحيد.

٨٩ - تحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد، للحافظ العلائي، تحقيق د. إبراهيم محمد سلقيني، دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٤٠٢هـ.

٩٠ - تخريج الفروع على الأصول، تأليف: شهاب الدين الزنجاني، تحقيق: د. محمد أديب صالح، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الثالثة - ١٣٩٩هـ.

٩١ - تخريج الإحياء (تخريج أحاديث إحياء علوم الدين، تأليف: العراقي وابن السبكي والزبيدي، تحقيق: محمود بن محمد الحداد، دار العاصمة للنشر - الرياض، الطبعة الأولى - ١٤٠٨هـ.

٩٢ - تذكرة الحفاظ، تأليف: شمس الدين الذهبي، وزارة المعارف بالهند، تصوير: دار الكتب العلمية - بيروت، بدون تاريخ.

٩٣ - تسهيل المنطق، تأليف عبدالكريم بن مراد الأثري، مطابع سجل العرب، الطبعة الثانية، ١٩٨٤م.

٩٤ - تشنيف المسامع بجمع الجوامع، القسم الأول، تحقيق: موسى بن علي فقيهي، رسالة دكتوراه مقدمة إلى قسم الأصول بكلية الشريعة بالرياض، عام ١٤٠٦هـ.

٩٥ - التعارض والترجيح بين الأدلة الشرعية، تأليف: عبداللطيف عبدالله البرزنجي، دار الكتب العلمية - بيروت.

٩٦ - التعريفات، تأليف: علي بن محمد الشريف الجرجاني، مكتبة لبنان - بيروت، ١٩٦٩م.

٩٧ - تعليق الشيخ عبدالرزاق عفيفي على الإحكام للآمدي، مطبعة النور، الرياض - الطبعة الأولى، ١٣٨٧هـ.

٩٨ - تعليل الأحكام الشرعية، إعداد أحمد بن محمد العنقري، رسالة دكتوراه مقدمة لقسم الأصول بكلية الشريعة بالرياض عام ١٤٠٨هـ.

○ تفسير ابن كثير = تفسير القرآن العظيم.

○ تفسير الطبري = جامع البيان في تأويل القرآن.

○ تفسير القاسمي = محاسن التأويل.

٩٩ - تفسير القرآن العظيم، تأليف: الحافظ ابن كثير الدمشقي، دار المعرفة - بيروت، الطبعة الأولى - ١٤٠٦هـ.

١٠٠ - تفسير القرآن الكريم، تأليف: الخطيب الشربيني.

○ تفسير النسفي، دار الكتاب العربي، بيروت.

١٠١ - تقريب الوصول إلى علم الأصول، تأليف: ابن جزي الكلبي، تحقيق: محمد علي فركوس، دار الأقصى، الطبعة الأولى - ١٤١٠هـ.

١٠٢ - التقريب والإرشاد، للقاضي أبي بكر الباقلاني، تحقيق: د. عبدالحميد بن علي أبو زنيد، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

١٠٣ - التقرير والتحبير، تأليف: ابن أمير الحاج، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الثانية - ١٤٠٣هـ.

١٠٤ - التقييد لمعرفة رواة السنن والمسانيد، تأليف: الحافظ ابن نقطة الحنبلي، تحقيق: كمال يوسف الحوت، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى - ١٤٠٨هـ.

١٠٥ - التلخيص، تأليف: أبي المعالي الجويني، مصورة عن مخطوطة في مكتبة جامع المظفر بتعز، برقم ٣١٤.

١٠٦ - التلخيص على الحاكم، تأليف: الحافظ الذهبي (مطبوع مع المستدرك)، دار الكتاب العربي - بيروت.

١٠٧ - تلقيح الفهوم في تنقيح صيغ العموم، تأليف: الحافظ العلائي، تحقيق: د. عبدالله بن محمد آل الشيخ، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ.

١٠٨ - التلويح شرح التوضيح على التنقيح، تأليف: سعد الدين التفتازاني، دار الكتب العلمية - بيروت، بدون تاريخ.

١٠٩ - التمهيد في أصول الفقه، تأليف: أبي الخطاب الكلوذاني، تحقيق: د. مفيد محمد أبو عمشة، و د. محمد إبراهيم علي، نشر: كلية الشريعة - مكة المكرمة، طباعة: دار المدني - جدة، الطبعة الأولى - ١٤٠٦هـ.

١١٠ - التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، تاليف: جمال الدين الإسنوي، تحقيق: د. محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الثانية - ١٤٠١هـ.

١١١ - التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تأليف: أبي عمر ابن عبدالبر، تحقيق: جماعة من العلماء بإشراف وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية - المملكة المغربية، مطبعة فضالة - المغرب، الطبعة الثانية - ١٤٠٢هـ.

١١٢ - تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأحاديث الشنيعة الموضوعة، تأليف: أبي الحسن ابن عراق الكناني، تحقيق: عبدالوهاب عبداللطيف وعبدالله محمد الصديق، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الثانية - ١٤٠١هـ.

١١٣ - التنقيح، تأليف صدر الشريعة عبيدالله بن مسعود المحبوبي، (مطبوع مع شرحه التلويح) دار الكتب العلمية - بيروت، بدون تاريخ.

١١٤ - تهذيب تاريخ دمشق، تأليف: عبدالقادر ابن بدران، المكتبة العربية بدمشق، الطبعة الأولى.

١١٥ - تهذيب التهذيب، تأليف: الحافظ ابن حجر العسقلاني، مجلس دائرة المعارف النظامية - حيدرآباد - الهند، الطبعة الأولى - ١٣٢٥هـ.

١١٦ - تهذيب الصحاح، تأليف: محمود بن أحمد الزنجاني، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون وأحمد عبدالغفور عطار، دار المعارف - مصر، ١٣٧٢هـ.

١١٧ - تهذيب الفروق والقواعد السنية، تأليف: محمد علي المكي المالكي، عالم الكتب - بيروت، (بهامش الفروق للقرافي).

١١٨ - تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تأليف: الحافظ جمال الدين المزي، تحقيق: د. بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الثانية - ١٤٠٣هـ.

١١٩ - تهذيب اللغة، تأليف: أبي منصور الأزهري، تحقيق: عبدالعظيم محمود، الدار المصرية للتأليف والترجمة، بدون تاريخ.

١٢٠ - التوضيح لمتن التنقيح، تأليف: صدر الشريعة المحبوبي (مطبوع مع شرح التلويح)، دار الكتب العلمية، بيروت.

١٢١ - تيسير التحرير، تأليف: محمد أمين أمير بادشاه، دار الكتب العلمية - بيروت، بدون تاريخ.

١٢٢ - تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تأليف: الشيخ عبدالرحمن السعدي، تحقيق محمد زهري النجار، المؤسسة السعيدية، الرياض.

١٢٣ - تيسير مصطلح الحديث، تأليف: د. محمود الطحان، مكتبة المعارف الرياض الطبعة الثامنة، ١٤٠٧هـ.

ث

١٢٤ - الثقات، تأليف: الحافظ محمد بن حبان البستي، طبع بمراقبة: د. محمد عبدالمعيد خان، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية - حيدرآباد - الهند، الطبعة الأولى - ١٣٩٣هـ.

ج

١٢٥ - جامع الأصول في أحاديث الرسول، تأليف: مجد الدين ابن الأثير، تحقيق: عبدالقادر الأرناؤوط، مكتبة الحلواني، مطبعة الملاح، مكتبة دار البيان، ١٣٨٩هـ.

١٢٦ - جامع البيان في تأويل القرآن، تأليف: أبي جعفر محمد بن جرير الطبري، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى - ١٤١٢هـ.

١٢٧ - جامع بيان العلم وفضله وماينبغي في روايته وحمله، تأليف: أبي عمر ابن عبدالبر، تحقيق: عبدالرحمن محمد عثمان، مطبعة العاصمة، نشر: المكتبة السلفية - المدينة المنورة، الطبعة الثانية - ١٣٨٨هـ.

○ الجامع الصحيح = صحيح البخاري.

١٢٨ - جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم، تأليف: أبي الفرج ابن رجب، منشورات المؤسسة السعيدية - الرياض، بدون تاريخ.
١٢٩ - جامع العلوم في اصطلاحات الفنون (دستور العلماء) تأليف: الأحمد شكري، مؤسسة الأعلمي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٥هـ.
١٣٠ - الجامع لأحكام القرآن، تأليف: أبي عبدالله القرطبي، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى - ١٤٠٨هـ.
١٣١ - الجدل على طريقة الفقهاء، تأليف أبي الوفا ابن عقيل، مكتبة الثقافة الدينية، مصر.
١٣٢ - الجرح والتعديل، تأليف: ابن أبي حاتم الرازي، تحقيق: عبدالرحمن بن يحيى المعلمي، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية - حيدرآباد - الهند، الطبعة الأولى - ١٣٧١هـ.
١٣٣ - جماع العلم، تأليف: الإمام محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مكتبة ابن تيمية - القاهرة، ١٩٨٦م.
١٣٤ - جمع الجوامع - تأليف: ابن السبكي (ومعه شرح المحلي على جمع الجوامع) دار الكتب العلمية - بيروت، بدون تاريخ.
١٣٥ - جمهرة اللغة، تأليف: ابن دريد، مكتبة المثنى - بغداد.
١٣٦ - الجواهر المضية في طبقات الحنفية، تأليف: محيي الدين ابن أبي الوفاء القرشي، تحقيق: د. عبدالفتاح محمد الحلو، مطبعة عيسى البابي الحلبي، الطبعة الأولى - ١٣٩٨هـ.

ـــ ح ـــ

○ حاشية ابن عابدين = رد المحتار.
١٣٧ - حاشية البناني على شرح المحلي لجمع الجوامع، مطبعة عيسى البابي الحلبي - مصر، بدون تاريخ.

١٣٨ - حاشية الروض المربع، تأليف: عبدالرحمن بن محمد ابن قاسم، بيروت، الطبعة الثالثة - ١٤٠٥هـ.
١٣٩ - حاشية الصنعاني على المحلى، تأليف: محمد بن إسماعيل الصنعاني (مطبوع مع المحلى) دار التراث - القاهرة، بدون تاريخ.
○ حاشية العضد (شرح المختصر) مطبوعة مع مختصره المنتهى.
١٤٠ - حاشية العطار على شرح الجلال المحلي لجمع الجوامع، تأليف: حسن العطار، دار الكتب العلمية - بيروت، بدون تاريخ.
١٤١ - حاشية المطيعي (سلم الوصول لشرح نهاية السول) تأليف: محمد بخيت المطيعي، عالم الكتب، بدون تاريخ.
١٤٢ - الحاصل من المحصول، تأليف: تاج الدين الأرموي، تحقيق: د. عبدالسلام أبو ناجي، نشر: جامعة قاريونس، بنغازي، ١٩٩٤م.
○ الحاكم = المستدرك.
١٤٣ - حجية الإجماع، وموقف العلماء منها، تأليف: د. محمد محمود فرغلي، دار الكتاب الجامعي، القاهرة، ١٣٩١هـ.
١٤٤ - حجية السنة، تأليف: د. عبدالغني عبدالخالق، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، المانيا، الطبعة الأولى - ١٤٠٧هـ.
١٤٥ - حجية الظن عند الأصوليين، إعداد: صالح بن محمد أمين درويش، رسالة ماجستير مقدمة إلى دار العلوم بالقاهرة، ورقمها ٣٧٦٠.
١٤٦ - الحديث حجة بنفسه في العقائد والأحكام، تأليف: محمد ناصر الدين الألباني، الدار السلفية - الكويت، الطبعة الثالثة - ١٤٠٠هـ.
١٤٧ - الحديث والمحدثون، تأليف: محمد محمد أبو زهو، نشر: الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ.
١٤٨ - الحدود في الأصول، تأليف أبي الوليد الباجي، تحقيق: د. نزيه حماد، مؤسسة الزعبي للطباعة والنشر.

خ

١٤٩ - خصائص القرآن الكريم، تأليف: د. فهد بن عبدالرحمن بن سليمان الرومي، الطبعة الثالثة، ١٤٠٩هـ.

١٥٠ - الخراج، تأليف: القاضي أبي يوسف، المطبعة السلفية ومكتبتها - القاهرة، الطبعة السادسة - ١٣٩٧هـ.

د

○ الدار قطني = سنن الدار قطني.

١٥١ - درء تعارض العقل والنقل، تأليف: تقي الدين ابن تيمية، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى - ١٣٩٩هـ.

١٥٢ - دراسات في القرآن الكريم، تأليف: د. محمد إبراهيم الحفناوي، دار الحديث، مصر.

١٥٣ - الدرة فيما يجب اعتقاده، تأليف: أبي محمد ابن حزم، تحقيق: د أحمد بن ناصر الحمد و د. سعيد القرني، مكتبة التراث - مكة المكرمة، الطبعة الأولى - ١٤٠٨هـ.

١٥٤ - الدرر السنية في الأجوبة النجدية، جمع: عبدالرحمن ابن قاسم، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية - ١٣٨٥هـ.

١٥٥ - الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة، تأليف: ابن حجر العسقلاني، تحقيق: عبدالمعيد خان، حيدرآباد - ١٩٧٢م.

١٥٦ - الدر المنثور في التفسير بالمأثور، تأليف: جلال الدين السيوطي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت، الطبعة الأولى - ١٤٠٣هـ.

١٥٧ - الدر المنضد في أسماء كتب مذهب الإمام أحمد، تأليف: عبدالله بن علي بن حميد، تحقيق: جاسم بن سليمان الفهيد الدوسري - دار البشائر الإسلامية - بيروت، الطبعة الأولى - ١٤١٠هـ.

○ دستور العلماء = جامع العلوم في اصطلاحات الفنون.

١٥٨ - الدليل الشافي على المنهل الصافي، تأليف: جمال الدين يوسف بن تغرى بردى، تحقيق: فهيم محمد شلتوت، نشر: كلية الشريعة بمكة، طباعة: مكتبة الخانجي - القاهرة، بدون تاريخ.

١٥٩ - الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، تأليف: ابن فرحون المالكي، تحقيق: د. محمد الأحمدي أبو النور. دار التراث - القاهرة، بدون تاريخ.

١٦٠ - ديوان أوس بن حجر، تحقيق: د. محمد يوسف نجم، دار بيروت للطباعة والنشر - بيروت، ١٤٠٦هـ.

١٦١ - ديوان زهير، الدار القومية للنشر والطباعة، القاهرة، ١٩٦٤م.

ذ

١٦٢ - الذيل على طبقات الحنابلة، تأليف: عبدالرحمن بن رجب الحنبلي، تحقيق: محمد حامد الفقي، نشر: دار المعرفة - بيروت.

١٦٣ - الذيل على العبر في خبر من عبر، تأليف: ولي الدين العراقي، تحقيق: صالح مهدي عباس، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الأولى - ١٤٠٩هـ.

١٦٤ - ذيول العبر في خبر من غبر، تأليف: الذهبي والحسيني، تحقيق: محمد السعيد زغلول، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى - ١٤٠٥هـ.

ر

١٦٥ - الرد على الجهمية والزنادقة، تأليف: الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: د. عبدالرحمن عميرة، دار اللواء - الرياض، ١٣٩٧هـ.

١٦٦ - رد المحتار على الدر المختار (حاشية ابن عابدين)، دار إحياء التراث، بدون تاريخ.

١٦٧ - الرسالة، تأليف: الإمام محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق: أحمد محمد شاكر، بدون ناشر ولاتاريخ.

١٦٨ - رسالة في أصول الفقه، تأليف أبي علي العكبري، تحقيق: د. موفق بن عبدالله بن عبدالقادر، المكتبة المكية، والمكتبة البغدادية، مكة، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

١٦٩ - رسالة في الأصول: تأليف: الكرخي، (مطبوع مع تأسيس النظر)، تحقيق: مصطفى محمد القباني، دار ابن زيدون - بيروت.

١٧٠ = روضة الناظر: تأليف: موفق الدين ابن قدامة، تحقيق: د. عبدالكريم بن علي النملة، مكتبة الرشد - الرياض - المطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

١٧١ - الروض المربع، تأليف: منصور البهوتي، مطبوع مع حاشيته لابن قاسم، بيروت، ١٤٠٥هـ.

١٧٢ - الروض المعطار في خبر الأقطار، تأليف: محمد بن عبدالمنعم الحميري، تحقيق: د. إحسان عباس، مكتبة لبنان، الطبعة الثانية - ١٩٨٤م.

١٧٣ - روضة الطالبين وعمدة المفتين، تأليف الإمام النووي، طبع بإشراف: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي - بيروت، الطبعة الثانية - ١٤٠٥هـ.

ز

١٧٤ - زاد المسير في علم التفسير، تأليف أبي الفرج ابن الجوزي، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، الطبعة الأولى - ١٣٨٤هـ.

١٧٥ - زاد المعاد في هدى خير العباد، تأليف: ابن قيم الجوزية، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، عبدالقادر الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة - بيروت، ومكتبة المنار الإسلامية، الكويت، الطبعة الخامسة عشر - ١٤٠٧هـ.

١٧٦ - زوائد الأصول، تأليف: جمال الدين الإسنوي، تحقيق: محمد سنان الجلالي، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

١٧٧ - زيادات المعتمد: لأبي الحسين البصري، مطبوعة مع المعتمد.

١٧٨ - الزيادة على النص: حقيقتها وحكمها، تأليف: د. عمر بن عبدالعزيز، مطابع الرشيد - المدينة المنورة، بدون تاريخ.

س

١٧٩ - سبل السلام شرح بلوغ المرام، تأليف: محمد بن إسماعيل الصنعاني، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الثالثة ١٤٠٥هـ.

١٨٠ - سد الذرائع في الشريعة الإسلامية، تأليف محمد هشام البرهاني، مكتبة الريحاني، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.

١٨١ - السحب الوابلة على ضرائح الحنابلة، تأليف: محمد بن عبدالله ابن حميد، مكتبة الإمام أحمد، الطبعة الأولى - ١٤٠٩هـ.

١٨٢ - سلاسل الذهب، تأليف: بدرالدين الزركشي، تحقيق: محمد المختار الشنقيطي، نشر: مكتبة ابن تيمية - القاهرة، توزيع: مكتبة العلم جدة، الطبعة الأولى - ١٤١١هـ.

١٨٣ - سلسلة الأحاديث الصحيحة، تأليف: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي - بيروت، الطبعة الرابعة - ١٤٠٥هـ.

١٨٤ - سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، تأليف: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي - بيروت، الطبعة الرابعة - ١٣٩٨هـ.

١٨٥ - سلم الوصول لشرح نهاية السول، تأليف: محمد بخيت المطيعي، (مطبوع مع نهاية السول)، عالم الكتب.

١٨٦ - السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، تأليف: د. مصطفى السباعي، المكتب الإسلامي، الطبعة الرابعة، ١٤٠٥هـ.

١٨٧ - سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، مطبعة دار إحياء الكتب العربية، بدون تاريخ.

o سنن أبي داود مطبوع مع شرحه عون المعبود، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى - ١٤١٠هـ.

١٨٨ - سنن الترمذي (الجامع الصحيح)، تأليف: أبي عيسى الترمذي، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية - بيروت.

١٨٩ - سنن سعيد بن منصور،. تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ.

١٩٠ - سنن الدارقطني، تأليف: علي بن عمر الدارقطني، عالم الكتب - بيروت، بدون تاريخ.

١٩١ - سنن الدارمي، طبع بعناية محمد أحمد دهمان، دار إحياء السنة النبوية.

١٩٢ - السنن الكبرى، تأليف: أبي بكر البيهقي، دار المعرفة - بيروت، بدون تاريخ.

١٩٣ - سنن النسائي (بشرح السيوطي) دار الكتب العلمية - بيروت، بدون تاريخ.

١٩٤ - سير أعلام النبلاء، تأليف: شمس الدين الذهبي، تحقيق جماعة من المحققين، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الأولى - ١٤٠١هـ.

١٩٥ - السيرة النبوية، تأليف ابن هشام، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبدالحفيظ شلبي، دار الكنوز الأدبية - بدون تاريخ.

ش

١٩٦ - شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، تأليف: محمد بن محمد ابن مخلوف، المطبعة السلفية - مصر، ١٣٤٩هـ.

١٩٧ - شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تأليف: ابن العماد الحنبلي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، بدون تاريخ.

○ شرح الإسنوي = نهاية السول.

○ شرح الأصبهاني = شرح المنهاج.

١٩٨ - شرح البدخشي (مناهج العقول على منهاج الوصول)، تأليف: محمد بن الحسن البدخشي، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ.

○ شرح التلويح = التلويح.

١٩٩ - شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، تأليف: شهاب الدين القرافي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية - مصر، الطبعة الأولى - ١٣٩٣هـ.

٢٠٠ - شرح التهذيب، ترجمة الحسن بن الحسين بن القاسم، المؤلف: الجمال علي الجلال، دار المسيرة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ.

٢٠١ - شرح جمع الجوامع، تأليف: جلال الدين المحلي، دار الكتب العلمية - بيروت، بدون تاريخ.

٢٠٢ - شرح جوهرة التوحيد، تأليف: إبراهيم بن محمد البيجوري، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى - ١٤٠٣هـ.

٢٠٣ - شرح ديوان لبيد: تحقيق د. إحسان عباس، مطبعة الحكومة - الكويت، ١٩٦٢م.

٢٠٤ - شرح الزركشي على مختصر الخرقي، تأليف: شمس الدين الزركشي، تحقيق: عبدالله بن عبدالرحمن الجبرين، شركة العبيكان للطباعة والنشر - الرياض، الطبعة الأولى - ١٤١٢هـ.

٢٠٥ - شرح صحيح مسلم، تأليف: محيي الدين النووي، المطبعة المصرية ومكتبتها، بدون تاريخ.

٢٠٦ - شرح العقيدة الطحاوية، تأليف: ابن أبي العز الدمشقي، تحقيق: بشير محمد عيون، مكتبة دار البيان - دمشق، مكتبة المؤيد - الطائف، الطبعة الأولى - ١٤٠٥هـ.

٢٠٧ - شرح العقيدة الواسطية، تأليف: د. صالح بن فوزان الفوزان، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الرابعة، ١٤٠٧هـ.

٢٠٨ - شرح العمد، تأليف: أبي الحسين البصري، تحقيق: د. عبدالحميد أبو زنيد، مؤسسة العلوم والحكم - المدينة المنورة، الطبعة الأولى - ١٤١٠هـ.

٢٠٩ - شرح الكوكب المنير، تأليف: ابن النجار الفتوحي، تحقيق: د. محمد الزحيلي، و د. نزيه حماد، نشر: كلية الشريعة بمكة، طباعة: دار الفكر - دمشق، ١٤٠٠هـ.

٢١٠ - شرح لمعة الاعتقاد الهادي إلى سبيل الرشاد، تأليف: محمد بن صالح العثيمين، نشر: مؤسسة الرسالة - بيروت، ومكتبة الرشد الرياض، الطبعة الثالثة - ١٤٠٥هـ.

٢١١ - شرح اللمع، تأليف: أبي إسحاق الشيرازي، تحقيق: عبدالمجيد تركي، دار الغرب الإسلامي - بيروت، الطبعة الأولى - ١٤٠٨هـ.

٢١٢ - شرح مختصر الروضة، تأليف: نجم الدين الطوفي، تحقيق: د. عبدالله بن عبدالمحسن التركي، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الأولى - ١٤٠٧هـ.

○ شرح المحلي على جمع الجوامع = شرح جمع الجوامع.

٢١٣ - شرح معاني الآثار، تأليف: أبي جعفر الطحاوي، تحقيق: محمد زهري النجار، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية - ١٤٠٧هـ.

٢١٤ - شرح المغني في أصول الفقه (القسم الأول)، تأليف: منصور بن أحمد القاءآني، تحقيق: مساعد المعتق، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه من قسم الأصول بكلية الشريعة بالرياض عام ١٤٠٨هـ.

٢١٥ - شرح المنهاج ، تأليف: شمس الدين محمود الأصفهاني، تحقيق: د. عبدالكريم بن علي النملة، مكتبة الرشد - الرياض، الطبعة الأولى - ١٤١٠هـ.

٢١٦ - شرح نور الأنوار على المنار، تأليف: ملاجيون بن أبي سعيد الميهوي، (مطبوع مع كشف الأسرار للنسفي) دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى - ١٤٠٦هـ.

٢١٧ - شرح نهج البلاغة، لابن أبي الحديد، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ.

٢١٨ - الشعر والشعراء، لابن قتيبة، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار المعارف، مصر، ١٣٨٦هـ.

٢١٩ - الشفا بتعريف حقوق المصطفى، تأليف: القاضي عياض اليحصبي، دار التراث - القاهرة، بدون تاريخ.

٢٢٠ - شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، تأليف: أبي حامد الغزالي، تحقيق: د. حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد - بغداد، ١٣٩٠هـ.

ص

٢٢١ - الصحاح : تاج اللغة وصحاح العربية، تأليف: إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: أحمد عبدالغفور عطار، الطبعة الثانية - ١٣٩٩هـ.

٢٢٢ - صحيح ابن خزيمة، تحقيق: د. محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، الطبعة الأولى - ١٣٩١هـ.

○ صحيح ابن حبان = الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان.

٢٢٣ - صحيح البخاري، تأليف: الإمام محمد بن إسماعيل البخاري، مطابع الشعب ١٣٧٨هـ.

٢٢٤ - صحيح مسلم، تأليف: الإمام مسلم بن الحجاج، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، نشر: الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، سنة ١٤٠٠هـ.

٢٢٥ - صفة الفتوى والمفتي والمستفتي، تأليف: أحمد بن حمدان الحنبلي، خرّج أحاديثه: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي - دمشق، الطبعة الثانية ١٣٩٤هـ.

٢٢٦ - الصلة، تأليف: ابن بشكوال، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٦م.

ض

٢٢٧ - الضروري في أصول الفقه، تأليف: أبي الوليد ابن رشد الحفيد، تحقيق: جمال الدين العلوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.

٢٢٨ - الضعفاء الكبير، تأليف: أبي جعفر ابن حماد العقيلي، تحقيق: د. عبدالمعطي أمين قلعجي، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى - ١٤٠٤هـ.

٢٢٩ - الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، تأليف: شمس الدين السخاوي، دار مكتبة الحياة، بيروت، بدون تاريخ.

ط

○ الطبراني = المعجم الكبير.

○ طبقات الأصوليين = الفتح المبين في طبقات الأصوليين.

٢٣٠ - طبقات الحفاظ، تأليف: جلال الدين السيوطي، تحقيق: لجنة من العلماء، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى - ١٤٠٣هـ.

٢٣١ - طبقات الحنابلة، تأليف: ابن أبي يعلى، تحقيق: محمد حامد الفقي، تصوير: دار المعرفة - بيروت، عن طبعة مطبعة السنة المحمدية القاهرة.

٢٣٢ - الطبقات السنية في تراجم الحنفية، تأليف: تقي الدين الغزي، تحقيق: عبدالفتاح محمد الحلو، دار الرفاعي للنشر والطباعة والتوزيع - الرياض، الطبعة الأولى - ١٤٠٣هـ.
٢٣٣ - طبقات الشافعية، تأليف: جمال الدين الإسنوي، تحقيق: عبدالله الجبوري، دار العلوم للطباعة والنشر - الرياض، ١٤١٠هـ.
٢٣٤ - طبقات الشافعية الكبرى، تأليف: تاج الدين السبكي، تحقيق: عبدالفتاح محمد الحلو ومحمود الطناحي،القاهرة - ١٩٦٤م.
٢٣٥ - طبقات الشعراء، تأليف محمد بن سلام الجمحي، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الثانية - ١٤٠٨هـ.
٢٣٦ - الطبقات الكبرى، تأليف: محمد بن سعد.
٢٣٧ - طبقات المعتزلة، تأليف: أحمد بن يحيى بن المرتضى، تحقيق: سوسنه ديفلد رفلزر، بيروت - ١٩٦١م.
٢٣٨ - طرق دلالة الألفاظ على الأحكام عند الحنفية، إعداد: عبدالكريم ابن علي النملة، رسالة ماجستير مقدمة إلى قسم الأصول بكلية الشريعة بالرياض عام ١٤٠٢هـ.

ـــ ع ـــــــــــــــــــــــــــــــ

○ عبدالرزاق = المصنف، تأليف: عبدالرزاق بن همام الصنعاني.
٢٣٩ - العبر في خبر من غبر، تأليف: الحافظ الذهبي، تحقيق: محمد السعيد زغلول، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى - ١٤٠٥هـ.
٢٤٠ - عجائب الآثار في التراجم والأخبار، تأليف: عبدالرحمن الجبرتي، دار الجيل - بيروت، بدون تاريخ.
٢٤١ - العدة حاشية على إحكام الأحكام لابن دقيق العيد، تأليف: محمد ابن الأمير الصنعاني، تحقيق: د. عبدالمعطي أمين قلعجي، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٤١٠هـ.

٢٤٢ - العدة في أصول الفقه، تأليف: القاضي أبي يعلى الفراء، تحقيق: د. أحمد بن علي المباركي، الطبعة الثانية - ١٤١٠هـ.

٢٤٣ - العذر بالجهل، تأليف: شريف محمد فؤاد هزاع، دار ابن تيمية للطباعة والنشر - القاهرة، الطبعة الثانية - ١٤١٠هـ.

٢٤٤ - العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين، تأليف: تقي الدين الفاسي، تحقيق: محمد حامد الفقي، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الثانية - ١٤٠٦هـ.

٢٤٥ - العلاقة بين الكتاب والسنة، إعداد: ضويحي بن عبدالله الضويحي، رسالة ماجستير مقدمة إلى قسم الأصول، بكلية الشريعة بالرياض، عام ١٤١٤هـ.

٢٤٦ - العلل المتناهية في الأحاديث الواهية، تأليف: أبي الفرج ابن الجوزي، تحقيق: إرشاد الحق الأثري، إدارة ترجمان السنة - لاهور، ١٣٩٩هـ.

٢٤٧ - عمدة الحواشي، تأليف: محمد فيض الحسن الكنكوهي (مطبوع مع أصول الشاشي) دار الكتاب العربي - بيروت، ١٤٠٢هـ.

٢٤٨ - عون المعبود شرح سنن أبي داود، تأليف: أبي الطيب العظيم آبادي، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى - ١٤١٠هـ.

غ

٢٤٩ - غاية النهاية في طبقات القراء، تأليف: شمس الدين ابن الجزري، تحقيق: ج. براجستراسر، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية - ١٤٠٠هـ.

٢٥٠ - غمز عيون البصائر شرح كتاب الأشباه والنظائر، تأليف: أحمد الحموي، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى - ١٤٠٥هـ.

٢٥١ - الغنية في الأصول، تأليف : أبي صالح منصور السجستاني، تحقيق : د. محمد صدقي البورنو، مطابع شركة الصفحات الذهبية - الرياض، الطبعة الأولى - ١٤١٠هـ.

ف

٢٥٢ - الفائق في أصول الفقه، تأليف : صفي الدين الهندي، تحقيق : علي ابن عبدالعزيز العميريني، رسالة دكتوراه مقدمة إلى قسم الأصول في كلية الشريعة بالرياض عام ١٤٠٥هـ.

○ فتاوى ابن تيمية = مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية.

٢٥٣ - فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تأليف : ابن حجر العسقلاني، حقق أوله : عبدالعزيز بن عبدالله ابن باز، المطبعة السلفية ومكتبتها - القاهرة، الطبعة الأولى - ١٣٨٠هـ.

٢٥٤ - فتح الغفار بشرح المنار، تأليف : زين الدين ابن نجيم، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، الطبعة الأولى - ١٣٥٥هـ.

٢٥٥ - فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، تأليف : محمد بن علي الشوكاني، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٠٣هـ.

٢٥٦ - الفتح المبين في طبقات الأصوليين، تأليف : عبدالله مصطفى المراغي، ملتزم الطبع : عبدالحميد حنفي، الطبعة الأولى، بدون تاريخ.

٢٥٧ - الفروق (أنوار البروق في أنواء الفروق)، تأليف : شهاب الدين القرافي، عالم الكتب- بيروت، بدون تاريخ.

٢٥٨ - الفروق في اللغة، تأليف : أبي هلال العسكري، تحقيق : لجنة إحياء التراث العربي، دار الآفاق - بيروت، الطبعة الخامسة - ١٤٠٣هـ.

٢٥٩ - الفصل في الملل والأهواء والنحل، تأليف: أبي محمد ابن حزم، تحقيق: د. محمد إبراهيم نصر و د. عبدالرحمن عميرة، شركة عكاظ للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤٠٢هـ.

٢٦٠ - فصول البدائع في أصول الشرائع، تأليف: شمس الدين الفناري، مطبعة الشيخ يحيى أفندي، ١٢٨٩هـ.

٢٦١ - الفصول في الأصول، تأليف: أبي بكر الرازي الجصاص، تحقيق: د. عجيل جاسم النشمي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - الكويت، الطبعة الأولى - ١٤٠٥هـ (والإشارة إليه يذكر فيها رقم الجزء).

٢٦٢ - الفصول في الأصول، تأليف: أبي بكر الرازي الجصاص، تحقيق: سعيد الله القاضي، المكتبة العلمية - لاهور - باكستان، ١٩٨١م (والإشارة إليه لا يذكر فيها رقم الجزء).

٢٦٣ - الفقيه والمتفقه، تأليف: الخطيب البغدادي، تحقيق: إسماعيل الأنصاري، مطابع القصيم - الرياض ،الطبعة الثانية ١٣٨٩هـ.

٢٦٤ - الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، تأليف: محمد بن الحسن الحجوي، تحقيق: عبدالعزيز بن عبدالفتاح القاري، المكتبة العلمية المدينة المنورة، ١٣٩٧هـ.

٢٦٥ - الفوائد البهية في تراجم الحنفية، تأليف: محمد عبدالحي اللكنوي، تصحيح: محمد النعساني، مطبعة السعادة - مصر، الطبعة الأولى ١٣٢٤هـ.

٢٦٦ - الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة، تأليف: محمد بن علي الشوكاني، تحقيق: عبدالرحمن بن يحيى المعلمي، مطبعة السنة المحمدية - القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٨٠هـ.

٢٦٧ - الفوائد المشوق إلى علوم القرآن، تأليف: ابن قيم الجوزية، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٢هـ.

٢٦٨ - فوات الوفيات والذيل عليها، تأليف: محمد بن شاكر الكتبي، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر - بيروت، ١٩٨٣م.
٢٦٩ - فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، تأليف: عبدالعلي الأنصاري، المطبعة الأميرية ببولاق - مصر، الطبعة الأولى، ١٣٢٢هـ.
٢٧٠ - الفهرست، تأليف: محمد بن إسحاق ابن النديم، تحقيق: رضا تجدد، طهران، ١٣٩١هـ.

ق

٢٧١ - القاموس المحيط، تأليف: مجدالدين الفيروزآبادي، المؤسسة العربية للطباعة والنشر بيروت، بدون تاريخ.
٢٧٢ - قانون التأويل، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، مطبعة الأنوار - القاهرة، الطبعة الأولى - ١٣٥٩هـ.
٢٧٣ - قصب السكر في نظم نخبة الفكر، تأليف: محمد بن إسماعيل الصنعاني، مع شرحه سح المطر، لعبدالكريم الأثري، بدون تاريخ.
٢٧٤ - قواطع الأدلة، تأليف: أبي المظفر السمعاني، تحقيق: عبدالله بن حافظ الحكمي، رسالة دكتوراه مقدمة إلى قسم الأصول في كلية الشريعة بالرياض عام ١٤٠٨هـ.
٢٧٥ - القواعد والفوائد الأصولية وما يتعلق بها من الأحكام الفرعية، تأليف: علاء الدين بن اللحام، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى - ١٤٠٣هـ.
٢٧٦ - القواعد، تأليف: أبي عبدالله المقري، تحقيق: د. أحمد بن عبدالله بن حميد، نشر: مركز إحياء التراث بجامعة أم القرى.
٢٧٧ - قواعد الأحكام في مصالح الأنام، تأليف: العز ابن عبدالسلام، تحقيق: عبدالغني الدقر، دار الطباع، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

٢٧٨ - القواعد الفقهية في بابي العبادات والمعاملات من خلال كتاب المغني للموفق ابن قدامة، إعداد: عبدالله بن عيسى العيسى، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه إلى قسم الأصول بكلية الشريعة بالرياض عام ١٤٠٩هـ.

٢٧٩ - القول السديد في بعض مسائل الاجتهاد والتقليد، تأليف: محمد بن عبدالعظيم المورري، تحقيق: جاسم الياسين وعدنان الرومي، دار الدعوة، الكويت، الكبعة الأولى - ١٤٠٨هـ.

٢٨٠ - القول المفيد، تأليف: محمد بن علي الشوكاني، تحقيق: محمد الخشت، مكتبة القرآن - القاهرة.

ك

٢٨١ - كاشف معاني البديع في بيان مشكله المنيع للسراج الهندي (القسم الأول) تحقيق يحيى بن عبدالله السعدي، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه إلى قسم الأصول في كلية الشريعة بالرياض عام ١٤١٣هـ.

٢٨٢ - الكافية في الجدل، تأليف: أبي المعالي الجويني، تحقيق: د. فوقية حسين محمود، نشر: مكتبة الكليات الأزهرية، مطبعة عيسى البابي الحلبي - القاهرة، ١٣٩٩هـ.

٢٨٣ - الكامل في التاريخ، تأليف: عزالدين ابن الأثير، دار صادر - بيروت، ١٤٠٢هـ.

٢٨٤ - الكامل في ضعفاء الرجال، تأليف: الحافظ ابن عدي الجرجاني، تحقيق: لجنة من المختصين، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع بيروت، الطبعة الثانية - ١٤٠٥هـ.

○ كتاب التلخيص = التلخيص.

٢٨٥ - كتاب الكنى، تأليف: الإمام البخاري، (ملحق بالمجلد الثامن من كتاب التاريخ الكبير له).

٢٨٦ - كشاف اصطلاحات الفنون، تأليف: محمد الفاروقي التهانوي، تحقيق: د. لطفي عبدالبديع، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ١٣٨٢هـ.

٢٨٧ - كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، تأليف: علاء الدين عبدالعزيز البخاري، خط وتعليق: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة الأولى - ١٤١١هـ.

٢٨٨ - كشف الأسرار «شرح المصنف على المنار»، تأليف: جلال الدين النسفي، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى - ١٤٠٦هـ.

٢٨٩ - كشف الخفاء ومزيل الالباس، تأليف: إسماعيل العجلوني، طبع بإشراف: أحمد الفلاس، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الرابعة - ١٤٠٥هـ.

٢٩٠ - كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، تأليف: حاجي خليفة، المكتبة الفيصلية - مكة المكرمة، بدون تاريخ.

٢٩١ - الكفاية في علم الرواية، تأليف: الخطيب البغدادي، المكتبة العلمية - المدينة المنورة، مصورة عن طبعة دائرة المعارف العثمانية - حيدرآباد - ١٣٥٧هـ.

٢٩٢ - الكليات، تأليف: أبي البقاء الكفوي، المطبعة العامرة، ١٢٨٧هـ.

٢٩٣ - كنز العمال في سنن الاقوال والأفعال، تأليف: علاء الدين المتقي الهندي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٩هـ.

٢٩٤ - الكواشف الجلية عن معاني الواسطية، تأليف: عبدالعزيز المحمد السلمان، الطبعة الرابعة، بدون تاريخ.

٢٩٥ - الكواكب السائرة في أعيان المائة العاشرة، تأليف العلامة الغزي.

ـــ ل ـــ

٢٩٦ - لسان العرب، تأليف: جمال الدين ابن منظور، دار صادر - بيروت، بدون تاريخ.

٢٩٧ - لسان الميزان، تأليف: شهاب الدين ابن حجر العسقلاني، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية - حيدرآباد - الهند، الطبعة الأولى، ١٣٢٩هـ.

٢٩٨ - اللمع في أصول الفقه لأبي إسحاق الشيرازي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر، الطبعة الثالثة، ١٣٧٧هـ.

ـــ م ـــ

٢٩٩ - لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية، تأليف: محمد بن أحمد السفاريني، مؤسسة الخافقين ومكتبتها - دمشق، الطبعة الثانية - ١٤٠٢هـ.

٣٠٠ - مبادئ الوصول إلى علم الأصول، تأليف: ابن منصور جمال الدين الحسن بن يوسف، تحقيق: عبدالحسين محمد علي البقال، الطبعة الأولى، مطبعة الآداب، النجف، سنة ١٣٩١هـ.

٣٠١ - متن الورقات في أصول الفقه، طبع على نفقة الشيخ عبدالعزيز بن محمد الشثري، مطابع الرياض، الطبعة الثانية - ١٣٧٥هـ.

٣٠٢ - مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تأليف: نور الدين الهيثمي، مؤسسة المعارف - بيروت، ١٤٠٦هـ.

٣٠٣ - المجموع شرح المهذب، تأليف: محيي الدين النووي، تحقيق: محمد نجيب المطيعي، المكتبة العالمية - القاهرة، ١٩٧١م.

٣٠٤ - مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع: عبدالرحمن بن محمد ابن قاسم وابنه محمد، طبع بأمر الملك خالد بن عبدالعزيز آل سعود، مكتبة المعارف - الرباط.

٣٠٥ - مجموعة الرسائل والمسائل النجدية، لبعض علماء نجد الأعلام، مطبعة المنار - مصر، الطبعة الأولى - ١٣٤٩هـ.
٣٠٦ - مجموعة فتاوى ابن تيمية، (الفتاوى المصرية)، لشيخ الإسلام تقي الدين ابن تيمية، دار الفكر، طبعة منقحة، ١٤٠٠هـ.
٣٠٧ - مجمل اللغة، تأليف: أبي الحسين أحمد بن فارس، تحقيق: زهير عبدالمحسن سلطان، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الثانية - ١٤٠٦هـ.
٣٠٨ - محاسن التأويل، تأليف: محمد جمال الدين القاسمي، طبع محمد فؤاد عبدالباقي، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٨هـ.
٣٠٩ - محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، تأليف: فخرالدين الرازي، تحقيق: طه عبدالرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية - مصر، بدون تاريخ.
٣١٠ - المحصول في علم الأصول، تأليف: فخرالدين الرازي، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى - ١٤٠٨هـ.
٣١١ - المحصول في علم الأصول: تأليف: الحافظ ابن العربي، تحقيق: عبداللطيف بن أحمد الحمد، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستيرإلى قسم الدراسات العليا بالجامعة الإسلامية عام ١٤٠٩هـ.
٣١٢ - المحلى، تأليف: أبي محمد ابن حزم، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار التراث - القاهرة، بدون تاريخ.
٣١٣ - مختصر التحرير، تأليف: تقي الدين ابن النجار الفتوحي، مكتبة الإمام الشافعي - الرياض، الطبعة الثانية - ١٤١٠هـ.
٣١٤ - مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، تأليف: ابن قيم الجوزية، اختصار: محمد ابن الموصلي، نشر: زكريا علي يوسف، مطبعة دار البيان، مصر، الطبعة الثانية - ١٤٠٠هـ.

٣١٥ - المختصر في أخبار البشر، تأليف: الملك المؤيد عماد الدين إسماعيل، دار المعرفة للطباعة والنشر - بيروت، بدون تاريخ.
٣١٦ - المختصر في أصول الفقه، تأليف: علاء الدين ابن اللحام البعلي، تحقيق: د. محمد مظهر بقا، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - مكة المكرمة، ١٤٠٠هـ.
ο المختصر في أصول الفقه لابن مفلح = أصول ابن مفلح.
٣١٧ - مختصر المنتهى الأصولي، تأليف: ابن الحاجب المالكي، مع شرح العضد عليه، وحواشي التفتازاني والجرجاني والروي، مراجعة: شعبان محمد اسماعيل، نشر: مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، سنة ١٣٩٣هـ.
٣١٨ - مخصصات العموم وأثرها فيه، إعداد: عياض بن نامي السلمي، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير من قسم الأصول بكلية الشريعة بالرياض عام ١٤٠١هـ.
٣١٩ - المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، تأليف: عبدالقادر بن بدران الدمشقي، تحقيق: د. عبدالله بن عبدالمحسن التركي، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الثالثة - ١٤٠٥هـ.
٣٢٠ - المذكرة في أصول الفقه على روضة الناظر، تأليف: محمد الأمين الشنقيطي، دار القلم - بيروت، بدون تاريخ.
٣٢١ - المسائل الأصولية من كتاب الروايتين والوجهين للقاضي أبي يعلى، تحقيق: عبدالكريم بن محمد اللاحم، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ.
٣٢٢ - المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين، تأليف: د. محمد العروسي عبدالقادر، دار حافظ للنشر والتوزيع - جدة، الطبعة الأولى - ١٤١٠هـ.

٣٢٣ - المستدرك، تأليف: أبي عبدالله الحاكم، دار الكتاب العربي - بيروت، بدون تاريخ.

٣٢٤ - المستدرك على معجم المؤلفين، تأليف: عمر رضا كحالة، مؤسسة الرسالة بيروت، الطبعة الأولى - ١٤٠٦هـ.

٣٢٥ - المستصفى من علم الأصول، تصنيف: أبي حامد الغزالي، تحقيق: د. حمزة بن زهير حافظ، شركة المدينة، المدينة المنورة للطباعة.

○ مسلم = صحيح مسلم.

٣٢٦ - مسلم الثبوت (مطبوع مع شرحه فواتح الرحموت)، مطبعة بولاق، مصر، الطبعة الأولى، سنة ١٣٢٢هـ.

٣٢٧ - مسند الإمام أحمد بن حنبل، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر - بيروت، الطبعة الثانية - ١٣٩٨هـ.

٣٢٨ - مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار المعارف مصر، الطبعة الرابعة، ١٣٧٣هـ.

٣٢٩ - مسند أبي داود الطيالسي، دار المعرفة - بيروت، بدون تاريخ.

٣٣٠ - مسند أبي يعلى الموصلي، تحقيق: حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث - دمشق، الطبعة الأولى - ١٤٠٤هـ.

٣٣١ - المسودة في أصول الفقه، تتابع على تأليفها ثلاثة من أئمة آل تيمية، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، مطبعة المدني - القاهرة، ١٣٨٤هـ.

٣٣٢ - مشاهير علماء نجد وغيرهم، تأليف عبدالرحمن بن عبداللطيف آل الشيخ، دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر، الطبعة الثانية، ١٣٩٤هـ.

٣٣٣ - مشكاة المصابيح، تأليف: الخطيب التبريزي، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، الطبعة الأولى - ١٣٨٠هـ.

٣٣٤ - مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، عبدالوهاب خلاف، القاهرة.
٣٣٥ - المصنف، تأليف: عبدالرزاق بن همام الصنعاني، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإ سلامي - بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ.
٣٣٦ - المصنف في الحديث والآثار، تأليف: ابن أبي شيبة، تحقيق: عامر العمري الأعظمي، الدار السلفية - بومباي - الهند، بدون تاريخ.
٣٣٧ - معالم أصول الدين، تأليف: فخرالدين الرازي، تحقيق: طه عبدالرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، بدون تاريخ.
٣٣٨ - المعتمد، تأليف: أبي الحسين البصري، تحقيق: خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ.
٣٣٩ - معجم البلدان، تأليف: ياقوت الحموي البغدادي، دار صادر - بيروت، بدون تاريخ.
٣٤٠ - معجم الأدباء، تأليف: ياقوت الحموي، دار الفكر، ١٤٠٠هـ.
٣٤١ - المعجم الأوسط، تأليف الحافظ الطبراني، تحقيق: د. محمود الطحان، مكتبة المعارف - الرياض، الطبعة الأولى - ١٤٠٥هـ.
٣٤٢ - المعجم الصغير، تأليف: الحافظ أبي القاسم الطبراني، ضبط: كمال يوسف الحوت، مؤسسة الكتب الثقافية - بيروت، الطبعة الأولى - ١٤٠٦هـ.
٣٤٣ - المعجم الكبير، تأليف: الحافظ أبي القاسم الطبراني، تحقيق: حمدي بن عبدالمجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، الطبعة الثانية - بدون تاريخ.
٣٤٤ - معجم مقاييس اللغة، تأليف: أبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، دار الكتب العلمية - إيران.

٣٤٥ - المعجم الوسيط - مجمع اللغة - القاهرة، دار إحياء التراث الإسلامي، ١٤٠٦هـ.
٣٤٦ - معجم المؤلفين، تأليف: عمر رضا كحالة، دار إحياء التراث العربي - بيروت، بدون تاريخ.
٣٤٧ - معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار، تأليف: شمس الدين الذهبي، تحقيق: بشار عواد معروف وشعيب الأرناؤوط وصالح مهدي عباس، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الأولى - ١٤٠٤هـ.
٣٤٨ - المغني، تأليف: موفق الدين ابن قدامة المقدسي، تحقيق: د. عبدالله بن عبدالمحسن التركي، و د. عبدالفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان - القاهرة، الطبعة الأولى - ١٤٠٦هـ.
٣٤٩ - المغني في أصول الفقه، تأليف: جلال الدين الخبازي، تحقيق: د. محمد مظهر بقا، نشر: كلية الشريعة - مكة المكرمة، الطبعة الأولى - ١٤٠٣هـ.
٣٥٠ - مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، تاليف: طاش كبري زاده، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى - ١٤٠٥هـ.
٣٥١ - مفتاح كنوز السنة، تألف: أ. ي. فنسنك، ترجمة: محمد فؤاد عبدالباقي، إدارة ترجمان السنة - لاهور - باكستان - بدون تاريخ.
٣٥٢ - مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، تأليف: أبي عبدالله التلمساني، تحقيق: عبدالوهاب عبداللطيف، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤٠٣هـ.
○ المقدمة لابن خلدون وهو الجزء الأول من تاريخ ابن خلدون.

٣٥٣ - المقدمة في علوم الحديث، تأليف: أبي عمرو عثمان ابن الصلاح، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٣٩٨هـ.
○ مقدمة عمدة الحواشي = عمدة الحواشي.
٣٥٤ - المقصد الأرشد في ذكر أصحاب الإمام أحمد، تأليف: برهان الدين إبراهيم ابن مفلح، تحقيق: د. عبدالرحمن بن سليمان العثيمين، مكتبة الرشد - الرياض، الطبعة الأولى - ١٤١٠هـ.
○ مناهج العقول = شرح البدخشي.
٣٥٥ - مناهل العرفان في علوم القرآن، تأليف: محمد عبدالعظيم الزرقاني، مطبعة عيسى البابي الحلبي، الطبعة الثالثة.
٣٥٦ - المنتخب من المحصول، تأليف: فخرالدين الرازي، تحقيق عبدالمعز حريز، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه إلى قسم الأصول في كلية الشريعة بالرياض عام ١٤٠٤هـ.
٣٥٧ - المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، تأليف: أبي الفرج ابن الجوزي. دائرة المعارف العثمانية -حيدرآباد - الهند، الطبعة الأولى - ١٣٥٧هـ.
٣٥٨ - المنثور في القواعد، للزركشي، تحقيق د. تيسير فائق أحمد محمود، نشر وزارة الأوقاف بالكويت، الطبعة الأولى، ١٤٠٢هـ.
٣٥٩ - المنخول من تعليقات الأصول، تأليف: أبي حامد الغزالي، تحقيق: د. محمد حسن هيتو، دار الفكر - دمشق، الطبعة الثانية - ١٤٠٠هـ.
٣٦٠ - المنهاج في ترتيب الحجاج لأبي الوليد الباجي، تحقيق: عبدالمجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٧م.
٣٦١ - منهاج الوصول إلى علم الأصول، تأليف: القاضي ناصر الدين البيضاوي، تحقيق: سليم شبعانية، دار دانية للطباعة، دمشق، الطبعة الأولى، ١٩٨٩م.

٣٦٢ - منهاج السنة النبوية، تأليف: تقي الدين ابن تيمية، تحقيق د. محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى - ١٤٠٦هـ.

٣٦٣ - المنهج الأحمد في تراجم أصحاب الإمام أحمد، تأليف: مجير الدين العليمي، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، مطبعة المدني - القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٨٣هـ.

٣٦٤ - الموافقات في أصول الشريعة، تأليف: أبي إسحاق الشاطبي، بتعليق: عبدالله دراز، دار المعرفة - بيروت، بدون تاريخ.

٣٦٥ - المواقف في علم الكلام، تأليف: عبدالرحمن الايجي، عالم الكتب، بيروت، ومكتبة المتنبي، القاهرة، ومكتبة سعدالدين، دمشق.

٣٦٦ - الموطأ، تأليف: الإمام مالك بن أنس الأصبحي (مطبوع مع شرحه تنوير الحوالك للسيوطي) المكتبة الثقافية - بيروت، ١٤٠٨هـ.

٣٦٧ - ميزان الأصول في نتائج العقول، تأليف: علاء الدين السمرقندي، تحقيق د. محمد زكي عبدالبر، مطابع الدوحة الحديثة - قطر، الطبعة الأولى - ١٤٠٤هـ.

٣٦٨ - ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تأليف: الحافظ الذهبي، تحقيق: علي بن محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت.

ن

٣٦٩ - النبذ في أصول الفقه، لأبي محمد ابن حزم، تحقيق: محمد بن حمد الحمود النجدي، مكتبة الذهبي، الكويت، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.

٣٧٠ - نبراس العقول في تحقيق القياس عند علماء الأصول، تأليف: عيسى منون، إدارة الطباعة المنيرية - مصر، بدون تاريخ.

٣٧١ - نثر الورود على مراقي السعود، تأليف: محمد الأمين الشنقيطي، دار المنارة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

٣٧٢ - النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، تأليف: يوسف بن تغرى بردى، نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ١٣٩١هـ.

○ النسائي = سنن النسائي.

٣٧٣ - نشر البنود على مراقي السعود، تأليف: عبيدالله بن إبراهيم العلوي، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.

٣٧٤ - نظم العقيان في أعيان الأعيان، تأليف: جلال الدين السيوطي، تحقيق: فيليب حتى، تصوير: المكتبة العلمية - بيروت، بدون تاريخ.

٣٧٥ - النعت الأكمل لأصحاب الإمام أحمد بن حنبل، تأليف: كمال الدين الغزي، تحقيق: محمد مطيع الحافظ، ونزار أباظة، دار الفكر - دمشق، ١٤٠٢هـ.

٣٧٦ - نفائس الأصول في شرح المحصول (القسم الأول)، تأليف: شهاب الدين القرافي، تحقيق: عياض بن نامي السلمي، رسالة دكتوراه مقدمة إلى قسم الأصول في كلية الشريعة بالرياض عام ١٤٠٦هـ.

٣٧٧ - نفائس الأصول في شرح المحصول (القسم الثاني) تأليف: شهاب الدين القرافي، تحقيق: عبدالكريم بن علي النملة، رسالة دكتوراه مقدمة إلى قسم الأصول في كلية الشريعة بالرياض عام ١٤٠٧هـ.

٣٧٨ - نفائس الأصول في شرح المحصول، القسم الثالث، تأليف: شهاب الدين القرافي، تحقيق: عبدالرحمن بن عبدالعزيز المطير، رسالة دكتوراه مقدمة إلى قسم الأصول في كلية الشريعة بالرياض عام ١٤٠٨هـ.

٣٧٨ نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب، تأليف :أحمد بن محمد المقري التلمساني، تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر - بيروت، الطبعة الأولى - ١٤٠٦هـ.

٣٧٩ - النهاية في غريب الحديث والأثر: تأليف: مجدالدين ابن الأثير، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي ومحمود الطناحي، المكتبة الإسلامية.

٣٨٠ - نهاية السول شرح منهاج الوصول، تأليف: جمال الدين الإسنوي مع شرحه سلم الوصول، عالم الكتب، بيروت، بدون تاريخ.

٣٨١ - نهاية الوصول في دراية الأصول، القسم الأول، تأليف: صفي الدين الهندي، تحقيق: صالح بن سليمان اليوسف، رسالة مقدمة إلى قسم الأصول في كلية الشريعة بالرياض عام ١٤١٠هـ.

٣٨٢ - نهاية الوصول في دراسة الأصول، القسم الثاني: تأليف: صفي الدين الهندي - تحقيق: سعد بن سالم السويح، رسالة دكتوراه مقدمة إلى قسم الأصول في كلية الشريعة بالرياض عام ١٤١٠هـ.

٣٨٣ - النهج الحديث في مختصر علوم الحديث، تأليف د. علي محمد نصر، رابطة العالم الإسلامي، ١٤٠٥هـ.

٣٨٤ - نيل الابتهاج بتطريز الديباج (مطبوع بهامش الديباج المذهب) تأليف: أحمد بابا التنبكتي، دار الكتب العلمية - بيروت، بدون تاريخ.

— هـ —

٣٨٥ - الهداية شرح بداية المبتدئ، تأليف: برهان الدين المرغيناني، المكتبة الإسلامية، بدون تاريخ.

٣٨٦ - هدية العارفين بأسماء الكتب وآثار المصنفين، تأليف: إسماعيل باشا البغدادي، المكتبة الفيصلية - مكة المكرمة، بدون تاريخ.

— و —

٣٨٧ - الوافي بالوفيات، تأليف: صلاح الدين الصفدي، تصدرها: جماعة المستشرقين الألمانية، بعناية جماعة من العرب والمستشرقين، بيروت، ١٩٦٢م - ١٩٨٣م.

٣٨٨ - الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، تأليف: د. محمد صدقي البورنو، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤١٠هـ.

o الورقات = متن الورقات.

٣٨٩ = الوصول إلى الأصول، تأليف: أبي الفتح ابن برهان البغدادي، تحقيق: د. عبدالحميد علي أبو زنيد، مكتبة المعارف - الرياض، ١٤٠٣هـ.

٣٩٠ - الوفيات، تأليف: تقي الدين ابن رافع السلامي، تحقيق: صالح مهدي عباس، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الأولى - ١٤٠٢هـ.

٣٩١ - وفيات الأعيان وأبناء ابناء الزمان، تأليف: أحمد بن محمد ابن خلكان، تحقيق: د. إحسان عباس، دار الثقافة - بيروت، ١٩٦٨م.

الفهرس التفصيلي للمحتويات

***

العنوان ———————— رقم الصفحة

الباب الأول
حقيقة القطع والظن

العنوان ________________ رقم الصفحة

العنوان ـــــــــــــــــــ رقم الصفحة

العنوان ——— رقم الصفحة

الباب الثاني
طرق استفادة القطعية والظنية

العنوان ———————— رقم الصفحة

العنوان ———————————— رقم الصفحة

العنوان ———————————— رقم الصفحة

العنوان ـــــــــــــــــــــــــــ رقم الصفحة

العنوان ــــــــــــــــــــــــــــــــ رقم الصفحة

العنوان ـــــــــــــــ رقم الصفحة

الباب الثالث
أحكام القطعيات والظنيات

العنوان ــــــــــــــــــــــــــــــــــ رقم الصفحة

العنوان ——— رقم الصفحة

العنوان — رقم الصفحة

العنوان ــــــــــــــــــــــــــــــــ رقم الصفحة

الفهرس الإجمالي للمحتويات

* * *